

الدار المتحدة للنشر

تاريخ
الفلسفة الإسلامية

هذا الكتاب ترجمة مرخص بها لكتاب :

A HISTORY OF ISLAMIC PHILOSOPHY

by Majid Fakhry
Columbia University Press,
New York and London, 1970

جميع حقوق الطبعة العربية محفوظة
للدار المتحدة للنشر
١٩٧٤

تاريخ الفلسفة الإسلامية

وضعه بالانكليزية

الدكتور ماجد فخري

نقله إلى العربية

الدكتور كمال اليازجي

الجامعة الأمريكية - بيروت

توطئة

ان اهتمام الباحثين الغربيين في تطور الفكر الفلسفي الاسلامي كان،حتى الآن،ضئيلا بالقياس الى اهتماماتهم الاخرى. ومرد هذا الاغفال،كما يبدو،الى سببين ، هما طبيعة الموضوع وطبيعة البحث العلمي عند الغربيين . على ان العناية بمجمل الفكر الاسلامي، خارج نطاق الاسلام، ترقى الى ماض سحيق. ذلك ان الفلسفة الاسلامية ، كما سيتضح في تضاعيف هذا الكتاب ، كانت ولا تزال ، حتى في القرن العشرين ، مطبوعة ، روحا ومنهجا ، بطابع العصور الوسطى . لذلك لم يكن هذا التيار الفكري ، من عهد توما الاكويني وروجر بيكون الى الان ، موضوع عناية في الغرب ، الا بقدر ما وفق الباحثون في اظهار ما له من صلة مباشرة او غير مباشرة ، بنشوء الفلسفة الاوروبية أو اللاهوت المسيحي . الا ان بعض مفكري الغرب قد حاولوا مؤخرا التحول عن هذا النهج الفكري ، وراحوا ينظرون الى الفلسفة الاسلامية كظاهرة فكرية قائمة بذاتها . لكن محصول هذه الجهود لا يزال هزيلا بالقياس الى نتاج العلماء في حقول مشابهة ، نظير الدراسات التي وضعت في تطور الاوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، لدى الشعوب الاسلامية .

ونود ثانيا ان نلفت النظر الى التحول الجذري الحديث الذي طرأ على الاتجاه الفلسفي في الغرب ، منذ القرن السابع عشر حتى الان . فهنالك محاولات جديدة تبذل باستمرار لصياغة وجهة نظر كونية موحدة يأخذ بها الانسان الحديث ، من شأنها ان تتجاهل كليا أو تتجاوز تدريجيا دور الفكر القديم (اليوناني) والوسيط (العربي واللاتيني) في تكوينه . وهذا الموقف يلحق بالفلسفة الاسلامية من الحيف ما يلحقه بمجمل الفلسفة الاوروبية الوسيطة . نضيف الى ذلك ان الدور الذي لعبته الفلسفة العربية في حفظ الفكر اليوناني وفي نقله الى الغرب ، ما بين سنة ٨٠٠ ب.م و ١٢٠٠ ، قد تدنى كثيرا في نظر الباحث الغربي ، منذ العثور على النصوص اليونانية الاصيلة .

ومما لا مراء فيــه ان النمط الفكري الذي تفهمت بــه الشعــوب الاسلامية هذا العالم ، ولا تزال تتفهمه به ، انما هو ذو مغزى خاص بالنسبة الى دارسي الثقافة الانسـانية ، بل ان صيغته الموغلة في التجريد ، كما تتجلى في الابحاث الالهية والماورائية ، ليست هي الاخرى خالية من قيمة فعليــة في هذا الصدد . ولا بد من التذكير بأن الفلسفة اليونانية ، التي منها انطلق الفكر الغربي الحديث ، قد لعبت دورا حاسما في صياغة الفلسفة الاسلامية ، في حين انها لم تترك اثرا يذكر في ثقافات اخرى كالهندية او الصينية . وحري بهذا الاعتبار وحده ان يكشف عن الترابط الوثيق القائم بين الفكر الاسلامي والفكر الغربي .

ان اول مؤلّف حديث هام ، في حقل الفلسفة العربية العام ، هو كتاب **ا . جوردان** ، « بحوث نقدية في الترجمات الارسطوطاليــة ، عصرهــا ومصادرها ، وفي الوثائق اليونانية او العربية التي رجــع اليها العلمــاء المدرسيون » الذي ظهر سنة ١٨١٩ . فقد ابرز هذا المؤلف اثر الفلسفــة العربية في الفلسفة الغربية ، ولا سيما الفكر اللاتيني المدرسي . وتلاه سنــة ١٨٥٢ كتاب **ارنست رينان** الشهير : « ابن رشد والرشدية » ، الذي اعيد طبعه مرارا منذ ذلك التاريخ . وظهر سنة ١٨٥٩ كتاب **سولومن مونــك** « اخلاط من الفلسفة العربية واليهودية » ، وهو عبارة عن عرض عام للفلسفة اليهودية والفلسفة العربية ما زال مفيدا بعض الشيء . وفي مطلع القــرن العشرين ظهر **لدي بوير** كتاب « تاريخ الفلسفة في الاسلام » (١٩٠١) وترجم الى الانكليزية سنة ١٩٠٣ ، وهو ما يزال افضل عرض مجمــل للفلسفــة الاسلامية بالالمانية والانكليزية . ومن التواريخ الأعم التي ما زالت ذات فائدة كتاب **اوليري** « الفكر العربي ومكانته في التاريخ » الــذي ظهر اولا سنــة ١٩٢٢ . اما المؤلفات الكثيرة التي وضعها **كارادي فو وكادري وغوتيــه** وسواهم ، فقد اوردناها في تثبت المراجع في اخر الكتاب .

ولا بد لنا هنا من ذكر ثلاثة تواريخ ظهرت مؤخرا، اولها كتاب **كروز هرناندز** « في الفلسفة الاسبانية الاسلامية » (١٩٥٧) الذي يعالج بالدرجة الاولى الفلسفة في الاندلس ، لكنه يحتوي مادة غزيرة تتناول الفلاسفة ومختلف المدارس « المشرقية » . والثاني « الفلسفة والكلام الاسلاميان » **لمنتغمري واط** (١٩٦٢) الذي يعنى عناية خاصة بـ « الكلام » ولا يضيف كثيرا الى معرفتنا بالفلسفة الاسلامية . والثالث كتاب **هنري كوربان** «تاريخ الفلسفة الاسلامية» (١٩٦٤) الــذي يشــدد بصــورة خــاصــة علــى الجانــب الشيعــي

او الاسماعيلي من الفكر الاسلامي ، ويتجاهل الوحدة العضويـة في هـذا الفكر . واخيرا « تاريخ الفلسفة الاسلامية » للاستاذ **شريف** ، وهو عبارة عن مجموعة مقالات لطائفة كبيرة من المؤلفين ، تنقصه لذلك وحدة الرؤيـا والتصميم التي يجب ان يتسم بها كل عرض تاريخي بالمعنى الدقيق .

اما في حقل الدراسات العربية اليونانية ، فالفلسفة الاسلامية مدينة بوجه خاص لدراسات **ريشارد فالتسر** ، التي جمعت حديثا في كتاب واحد هو « من اليونانية الى العربية » (١٩٦٢) ، وللنصوص التي نشرت نشرا علميا بعناية **الاب بويج** (توفي ١٩٧١) **وعبد الرحمن بدوي** . امـا التراث الاشراقي ، **فلهنري كوربان** فضل كبير في الكشف عن جوانبه ، ولا بد من ان تكتسب شأنا اعظم مع مرور الزمن .

واخيرا نكتفي بالاشارة الى الدراسات القيمة التي وضعها **كارادي فو وغوتيه ومدكور وفان دن برغ والاب قنواتي والونسو وماسينيون وبينس** والآنسة **غواشون** في شتى حقول الفكر الاسلامي . ويجد القارىء ثبتا بها في آخر هذا الكتاب .

وقد يعترض البعض على محاولة تأليف تاريخ عام للفلسفة الاسلامية اصلا ، وذلك على اساس ان جانبا كبيرا من النصوص المتصلة بالموضوع لا بد من ان تنشر نشرا علميا ، وتحلل تحليلا نقديا ، قبل ان تجري اية محاولـة لتقييمها . والذي اراه ان هذا الاعتراض سليم من حيث المبـدأ ، على ان جانبا وافرا من هذه النصوص المحققة هو الان في متناول الباحثين، اما مخطوطا واما منشورا نشرا جيدا . والمقارنة بين هاتين الفئتين ينبغي ان تساعد على التوصل الى شرح وافر الحظ من الضبط والدقة . وفضلا عن ذلك ، فـان وضع تاريخ عام ، يعطي الباحث فكرة شاملة عن الحقل ككل ، هو من مقتضيات التقدم في ذلك الحقل ، والا تعذر تعيين المجال الذي ينبغي للباحث متابعـة البحث فيه ، او معرفة الثغرات التي لا بد من ردمها .

ويجدر بنا اخيرا ان نشير الى ان الكتابة في تاريخ الفلسفة ، خلافـا لسرد الاخبار والروايات الفلسفية ، لا بد من ان يشمل مقدارا كبيرا مـن التأويل والتقييم ، الى جانب سرد الاحداث ، وعرض القضايا ، وتعـداد المؤلفين ، والا تعذر استيعاب حيوية العقل الدائمة في سعيـه لتفهم كنـه العالم على نحو شامل ومنسجم . والمؤلف اذ يقف من الموضوع هذا الموقف ، قد يجد من المفيد ان يعيد النظر في نواح من هذا الموضوع قد سبقه آخرون الى درسها . لذلك عندما تصديت لهذه المهمة المحفوفة بالمزالق ، حاولت

بالطبع ، ان استفيد قدر المستطاع ، من باحثين آخرين . على انني عندما عرضت للآراء والقضايا الفلسفية ، آثرت الاعتماد ، في الدرجة الاولى ، على نصوص الفلاسفة انفسهم . لكنني عندما اخذت في شرح المذاهب الفلسفية والاراء الكلامية، اضطررت احيانا الى الاستعانة بدراسات الثقات من المؤلفين، ولم يبد لي مع ذلك — وقد شرحت تلك المذاهب شرحا وافيا — انه من الضروري ان امضي في سرد المراجع الموثوقة الى غير نهاية . ذلك لان الفرض من ثبت المصادر والمراجع الملحق بالكتاب ، انما هو تعريف القارىء الراغب في الموضوع ، بمؤلفات علماء آخرين في هذا الحقل ، والاشارة الى سعة نطاق المادة التي اعتمدت في وضع هذا الكتاب .

وختاما ، اود ان اعترف بما انا مدين به للعديد من الاشخاص والمؤسسات التي اتاحت لي نشر هذا الكتاب . واتوجه بصورة خاصة ، بخالص الشكر الى القيمين على مكتبات اسطنبول واكسفورد والاسكوريال وباريس ولندن والفاتيكان ، وعلى مكتبة الكونغرس الاميركية ، من اجل المعونة السخية التي قدموها لي . وانني لمدين كذلك ، بوجه خاص ، الى لجنة البحث العلمي ، وهيئة الدراسات العربية ، في الجامعة الاميركية في بيروت ، على ما رصدوه من اموال لنفقات الابحاث والاسفار التي قمت بها ، في ما يتصل بكتابة جوانب كبيرة من هذا الكتاب . وانا كذلك مدين للجنة المنشورات في الجامعة ، بما تكرمت به من تغطية نفقات تحرير المخطوط واعداده للطبع . واود ايضا ان اتقدم بخالص الامتنان ، الى العميد السابق لكلية الاداب والعلوم في الجامعة الاميركية في بيروت ، الاستاذ فريد س . حنانيا ، لما خصني به من تشجيع في المراحل الاولى من تدوين هذا الكتاب ، والى الاستاذين ارثر سوال ودافيد كورنو ، للمساعدة التي قدماها في تحرير المخطوط حتى الفصل السابع على الاقل ، وكذلك الى العديدين من المفكرين والزملاء الذين لم أثبت اسماءهم ، ممن افادوني بارشادهم ونقدهم افادة تفوق قدرتي على الوصف . واتقدم اخيرا بخالص الامتنان الى جامعة جورجتاون ، لما بذله قيموها لي من عون في اعداد الصيغة الاخيرة لهذا المخطوط ، ولما اتاحوه لي ، وانا غارق في مهام التدريس ، من تسهيلات لانجاز الفصول الاخيرة من الكتاب . ثم الى ادارة **مطبعة جامعة كولومبيا** ، على ما ابدوه من حسن المعاملة ، وما بذلوه من تدقيق في اخراج هذا المجلد بالانكليزية اصلا .

ماجد فخري

مقدمة

الفلسفة الاسلامية حصيلة عمل فكري مركب ، اشترك فيه السريان والعرب والاتراك والبربر وسواهم اشتراكا فاعلا . لكن دور العنصر العربي كان راجحا الى حد جاز معه اعتبار تسميتها بالفلسفة العربية امرا مناسبا. فالاداة التي اختارها المؤلفون الذين نشأوا ما بين القرن الثامن والسابع عشر في بلدان متباعدة ، مثل خراسان والاندلس ، للتعبير عن افكارهم ، كانت اللغة العربية. كذلك العنصر الجنسي الذي كان العامل الجامع في هذا النشاط الاممي، والطابع الخاص الذي عين صيغته ووجهته ، ولو في مراحل نشوئه الاولى، كان العنصر العربي . فلولا عناية العرب السمحة النيرة بالعلوم القديمة ، لتعذر او كاد اي تقدم او استمرار في هذا النشاط الفكري . ثم ان العرب ، اذ تمثلوا عادات الامم التي خضعت لهم ، واقتبسوا اساليبها ومعارفها ، انفردوا في تقديم العنصر الجامع الاوحد في مركب الثقافة الاسلامية جملة ، الا وهو الدين الاسلامي .

وسنشير في اثناء عرضنا لمراحل البحث الى الدور الذي تولاه كل من هذه الفئات الجنسية ، في تطوير الفلسفة الاسلامية . اما الان فاننا نود ان نلفت الانتباه الى ان التاريخ الفكري الخاص بالعرب ، اصحاب الفضل الاكبر في ظهور الفلسفة وتقدم العلوم في الشرق الادنى ، انما يبدأ مع ظهور الاسلام . لقد كانت مآتي العرب الثقافية البارزة قبل ظهور الاسلام تشمل الشعر والآثار الادبية المروية ، وهي تتضمن سجلا لملامح الحياة العربية في اوضاعها الاجتماعية والسياسية والدينية والخلقية . على ان هذا السجل كان بدائيا واقليميا ومفكك الاوصال . فلم يقف فضل الاسلام عند مدّ العرب بنظرة منسجمة جريئة الى العالم ، عملت على تجاوز الحدود الضيقة لكيانهم القبلي ، بل دفعهم بما يشبه الاكراه على مسرح الثقافة في العالم القديم ، وكشف لهم عن كنوزه العلمية وذخائره الثقافية الباهرة .

ان المحور الذي تدور عليه الحياة الاسلامية بجملتها هو ، ولا ريب ، القرآن . وهو ، بحسب العقيدة الاسلامية ، كتاب أنزله الله على النبي محمد بين السنة ٦١٠ و ٦٣٢ من « اللوح المحفوظ » . وهو يضم نظاما متكاملا من المبادىء والاحكام ، يترتب على المؤمن ان يوجه حياته بمقتضاها . ويلحق بالقرآن ، مع ذلك ، جملة من الاقوال ، منسوبة الى النبي محمد ، تؤلف بالاضافة الى اسانيد افعاله ومقرراته ، مجموع الاحاديث النبوية ، المعروف في المصطلح الاسلامي ، بالسنة الشريفة .

لقد استحوذت على مشاعر الرعيل الاول من علماء المسلمين روعة قدسية الكلام الالهي والسنة النبوية ، فانصرفوا كليا الى تنسيق احكام الشريعة المقدسة ، آخذين في شرح اصولها ، واستخراج ما انطوت عليه من مقررات شرعية وقواعد اخلاقية . فنشأ من ذلك علم القراءات ، وعلم التفسير ، وعلم الفقه ، وهي العلوم الاساسية الوحيدة التي احتاجت اليها هذه الامة الناشئة بادىء الامر من اجل التصرف بحسب الاحكام الالهية المنزلة ، الواردة في القرآن الكريم . على انه لم يمض طويل من الزمن ، حتى تحدر من هذه العلوم ، مجموع ضخم من العلوم الفرعية ، عرفت بجملتها بالعلوم اللسانية او الوضعية ، تمييزاً لها عن العلوم العقلية أو الفلسفية ١ . فالنحو والبيان والعلوم التابعة لهما ، وضعت في غضون القرنين الاولين من العهد الاسلامي ، في المقام الاول ، من اجل التوصل الى تأويل او تعديل مقبول لمدلولات التعابير اللغوية في القرآن والحديث . بل ان دراسة الادب ، ولا سيما الشعر الجاهلي ، قد انبثقت ، في ما يبدو ، من الرغبة في العثور على مستند لائق من التراث القديم ، لكثير من المفردات والمصطلحات اللفظية غير المألوفة ، الواردة في القرآن والحديث .

لقد تم تدوين النص القرآني نهائيا ، في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان (٦٤٤ ـ ٦٥٦) . واقرارا بفضله اصبح هذا النص الموثوق ، منذ ذلك الحين ، يعرف بـ « مصحف عثمان » ٢ . على ان تنقيحات فرعية لا تتعدى الجانب اللغوي والكتابي ، اجريت فيه في غضون القرن العاشر . أما الاحاديث فبقيت تتناقل بالرواية ما يقرب من قرنين ، مما افسح المجال لاضافة عدد كبير من الاقوال المنحولة ، الى ما ينبغي ان يعتبر النواة الاصلية . لكن ، ما كاد القرن التاسع ينتصف ، حتى كانت مقاييس دقيقة قد وضعت لغربلة هذه المواد . وظهرت على الاثر مجموعات من احاديث صحيحة او معتمدة ، اشهرها وادعاها الى الثقة ، « صحيح البخاري » (ت ٨٧٠) ٣ .

كان ابرز العلماء في العهد الاول ، كما هو متوقع ، لغويين ومفسرين ، توفروا على دراسة القرآن والحديث ، وتحليل نصوصهما ، من جهة ، وعلى تأويـل النصوص الشرعيـة ، وايضـاح كيفيـة تطبيقهـا علـى القضايـا العملية ، من جهة ثانية . فكانت المهمة الاولى من شأن المفسرين والمحدثين، والثانية من اختصاص الفقهاء والمجتهدين الذين تولوا مهمة ايضاح مفاهيـم العقائد ايضا ، اذ لم تكن هناك هيئة رسمية تعنى بهذا الامر في الاسلام .

ان القواعد التي اعتمدها الفقهاء الاولون في حل القضايا التشريعية ، وحتى المسائل العقائدية ، كانت في الغالب ، قواعد لغوية او نصية محضة. لكن سرعان ما برز في هذا المجال جماعة من العلماء ، اجازوا استخدام القياس او الرأي في القضايا المبهمة ، لا سيما حيث تعذر العثور في الكتاب والسنة على نص صريح يصلح اساسا للحكم . ومن بين المذاهب الفقهية الاربعـة الكبرى ، التي تبلورت اخيرا في الفقه الاسلامي ، كان مذهب ابي حنيفـة (ت ٧٦٧) ومذهب الامام الشافعي (ت ٨٢٠) اقرب الى الاخذ بالقيـاس والرأي من المذهبين المنافسين : مذهب مالك بن انس (ت ٧٩٥) ، ومذهب احمد بن حنبل (ت ٨٥٥) .

ومع ذلك فان المضاعفات الكامنة في هذا التركيز الثنائي لم تكن بعيدة المنال ، لا سيما في ما يتصل بنشوء الحركة الكلامية التي ظهرت في ما بعد ، فالمالكيون والحنابلة المحافظون ، الذين عرفوا عادة بـ « أهل الحديث » ، كانوا اميل الى تسفيه استخدام أي اسلوب من اساليب الاستنتاج . وخير ما يمثل به على هذا الموقف ، تعليق الامام مالك على ما جاء في القرآن ، من ان الله تعالى « استوى على العرش » (سورة الاعـراف الآيـة ٥٤ ، وسورة طه الآية ٥) . فقد روي عنه أنه قال : « الاستواء معروف ، والكيفية مجهولة، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » ٤ .

على ان هذا الموقف الضيق من معالجة القضايا المنبثقة عن دراسـة نصوص القرآن لم يكن ليفي بمتطلبات العصر على مر الايام . فقـد كانـت هنالك ، اولا ، المجابهة التي لم يكن للاسلام منها مفر ، مع الوثنية والمسيحية في دمشق وفي بغداد ، وما نجم عن هذه المجابهة من المشادات الكثيرة . وكانت هنالك ، ثانيا ، المسائل الاخلاقية والشرعية ، التي اثارتها الصـورة الصارخة للسلطة الالهية المطلقة على العالم ، كما ارتسمت في القرآن ، وصلتها بالمسؤولية المترتبة على الاعمال الانسانية . ثم كانت هنالك اخيرا ، ضرورة الحفاظ على ما قد يدعى بوحدة النظرة الاسلامية الى الحياة ، والذي لا يتأتى

بدون محاولة منظمة للتوفيق بين ما هو متعارض ظاهرا من نصوص القرآن والحديث ، وذلك باستنباط دلالات ضمنية منسجمة .

ان البحث عن حل لهذه المعضلات المعقدة ، هو الباعث الاساسي لنشوء حركة علم الكلام في الاسلام . فلقد كان الكثير من جهـد المتكلمين الاوائـل موجها للرد على مآخذ الوثنيين والنصارى واليهود على الاسلام . يدل على ذلك الاطراء الذي كثيرا ما حظي به شيوخ المعتزلة الاولون ، لدفاعهم عـن الاسلام ضد تهجمات الدهرية والمانوية وسواهم ٥ . والحق ان مؤرخـي الفرق يذكرون بصراحة ان حركة الكـلام انمـا نشأت كوسيلـة لدعـم العقائد الاسلامية بالادلة العقلية ، وللرد على الحملات الموجهة ضدها ٦ .

اما في نطاق الفكر الاسلامي نفسه ، فان المناقشات بدات تتركز ، في غضون القرن السابع ، حول مسألة العدالة الالهية والمسؤولية الانسانية . فقد جاء في اخبار الثقات ان جماعة من المتكلمين الاولين ، تناقشوا في معضلة الحرية الانسانية او عقيدة القضاء والقدر ، وهي القضية التي تعتبر اجمالا المعضلة الكلاميـة الاولـى التـي اثارهـا المتكلمـون . فالمعتزلـة ، الذين استمروا باجتهادهم في هذا الاتجاه ، اثبتوا حرية الفرد من جهة ، وايـدوا العدالة الالهية من جهة اخرى . ومع انهم دعموا وجهة نظرهم ، بطبيعةالحال، بشواهد من القرآن الكريم ، فقد كان من شأنهم ان يمهدوا لمقرراتهم ببينات ذات طابع اخلاقي وعقلي محض .

وفضلا عن ذلك ، فان الآيات القرآنية العديدة ، التي تنطوي علىتجسيم الله وتشبيهه ، اقتضت اللجوء الى ضرب من التأويل المجازي ، وذلك من اجل الابقاء على الصفة الروحانية والتجريدية للذات الالهية . وكان السبق في هذا المجال ايضا لشيوخ المعتزلة . فالآيات القرآنية التي تنص علـى ان الله « استوى على العرش » (سورة الاعراف ، الاية ٥٤) وعلى ان المؤمنين يرونه يوم القيامة : « وجوه يومئذ ناضرة ، الى ربها ناظرة » (سورة القيامة الآيتان ٢١ و ٢٢) حملها شيوخ المعتزلة على المجاز ، فجعلوا الاستواء علـى العرش ، في الحالة الاولى ، عبارة عن الاتصاف بالجلال والسلطة ، واحتمـال الرؤية في الحالة الثانية ، عبارة عن المشاهدة او الكشف الصوفي ٧ .

على ان المضي في هذا النمط من المناقشات بصورة مفيدة دعا ، بطبيعة الحال ، الى المزيد من التبحر ، الذي كان قبل نقل الفلسفة اليونانية وعلـم المنطق ، امرا عسيرا ، ان لم يكن ممتنعا . لذلك وجد المسلمون في علم الكلام حافزا يدفعهم ، كما دفع نصارى مصر وسورية قبل ذلك بعدة قرون ، الى

التوفر على دراسة الفلسفة اليونانية .

ولم يتحقق تقدم كبير في هذا الاتجاه في العصر الاموي(٦٦١ ــ ٧٥٠) . ذلك لان خلفاء بني امية ، لا سيما في العقود الاولى من حكمهم ، وجهوا اهتمامهم اولا الى ترسيخ سلطتهم السياسية ، وحل العديد من المشاكل الاقتصادية والادارية ، التي نجمت عن توليهم امبراطورية متسعة الارجاء .

ومع ذلك ، فان هذه الفترة لم تخل تماما من نفوس متعطشة الى المعرفة . فنحن نستطيع ان نذكر ، كمثال على ذلك ، الامير الاموي خالد بن يزيد (ت ٧٠٤) ، الذي يبدو انه التمس العزاء عن اخفاقه في تولي الخلافة في توجيه اهتمامه الى الكيمياء والنجوم . فأقدم المصادر التي بين ايدينا تفيد ان خالدا هذا رعى الترجمات الاولى للمؤلفات العلمية (في الطب والنجوم والكيمياء) الى العربية . لكن نهوض الفلسفة وعلم الكلام في الاسلام ، انما هو ، مع ذلك ، مقترن بقيام الخلافة العباسية في اواسط القرن الثامن للميلاد . ذلك لان الرغبة في العلم والفلسفة نشطت في هذا العهد الى مدى لم يبق معه الانتاج العلمي والفلسفي حصيلة جهد شخصي ، أو مبادرة فردية . فالدولة ، بعد زمن غير مديد ، اسهمت في تشجيع هذا النشاط اسهاما فاعلا ، بلغت مضاعفاته الفكرية مدى ابعد جدا من ذي قبل. فاذا بالانقسامات الكلامية التي نجمت عن المجادلات والمباحث الفلسفية ، تهز المجتمع الاسلامي جملة ، واذا بالخلفاء يعملون على تأييد رأي كلامي ضد اخر ، ويطالبون بالولاء له على صعيد سياسي ، مما ادى حتما الى تحول علم الكلام بسرعة الى اداة مسخرة للاغراض السياسية ، وعرض حرية الفكر والضمير الى خطر داهم .

ولا شك ، في ان احد الاسباب الجوهرية التي دعت الى هذه الظاهرة ، هو التلازم الوثيق في الاسلام بين العقائد والاحكام ، اي بين القضايا الدينية والقضايا الدنيوية . لكن ذلك كان يقتضي تحديا صادرا عن الاراء الغريبة ، وتحررا من قيود المعتقد الديني البحت . وهذا بالضبط ما جرى بحكم تسرب الاراء اليونانية ، وانتقال الفضول الفكري اليوناني الى المسلمين ، ألامر الذي ادى الى ردة فعل مزدوجة ، بالغة الاهمية في ادراك كنه الاسلام . فأشد ما كان الانقسام الذي جاء نتيجة لتسرب الفكر اليوناني ، ما بين العنصر التقدمي الذي سعى بكل اخلاص لاخضاع نصوص الوحي الى تدقيق النظر الفلسفي ، وبين العنصر المحافظ الذي عزل نفسه عزلا تاما عن الفلسفة ، باعتبار انها منافية للتقوى ، او انها غريبة او مشبوهة. واستمر هذا الانقسام في الظهور ،

من وقت الى آخر ، في غضون التاريخ الاسلامي ، كما لو كان ضربا مـن التصدع الجيولوجي ينذر بشطر صرح الاسلام بجملته . وبناء عليـه ، فان حركات الاصلاح ، عبر التاريخ الاسلامي ، لم تتصف بتحرر أوسع ، من قبضة السلطة او قيود العقيدة ، ولا بقدر اعظم من السعي لاعادة النظر في الذهنيات الاساسية ، في نطاق التنظيم الاجتماعي ، أو النقاش الكلامي ، والاجتهـاد الشرعي ، بل كانت تتميز بدلا من ذلك كما تميز « اصلاح »الاشعري(ت٩٣٥) في القرن العاشر ، و «اصلاح» ابن تيمية (ت ١٣٢٧) في القرن الرابع عشر ، أو « اصلاح » محمد عبده (ت ١٩٠٤) في القرن التاسع عشر بمحاولة متعمدة لتثبيت المفاهيم والمفترضات القديمة التي وضعهـا اقدم انصـار العقيـدة الاسلامية ، ممن عرفوا في التاريخ الاسلامي بـ « السلف الصالح » .

كان من النتائج الباقية ، التي نجمت عن تسرب الفلسفة اليونانية وحب الاستطلاع اليوناني الى العرب ، تعذر الحفاظ على نزعة المحافظين الاولـين من متكلمين وفقهاء ، امثال مالك بن انس ، وصعوبة الابقاء عليها بصيغتهـا الخالصة او بصورتها الاصلية . فكبار « المصلحين » من الاشاعرة الذيـن التزموا ـ كما هو مفروض ـ بالدفاع عن السنة ، في وجه اصحاب البدع وسواهم من المفكرين الاحرار ، لم يعودوا قادرين على القيام بهذه المهمـة ، دون اللجوء الى الوسائل التي اقتبسها خصومهم عن اليونان . حتى لكـأن طرد « شبح » المنطق اليوناني ، لم يعد ممكنا الا باللجوء الى « التعويذة » التي كان هذا المنطق قد سبق الى وضعها باديء الامر .

وفضلا عن ذلك ، فان تفاوت المفكرين في درجة ولائهم لفلسفة اليونان ومنطقهم ، لم يسفر عن قيام فرق كلامية متباينة فحسب ، بل ولد تيارا فكريا ذا طابع يوناني ابرز ، سندعوه ـ تمييزا له ـ بتيار الفلسفةالاسلامية.

ان نشأة هذا التيار الفلسفي وتطوره هما الغرض الرئيسي من وضع هذا الكتاب . اما علم الكلام ، فلن نعرض له الا بمقدار ما استمد من الفلسفة الاسلامية ، أو عارضها ، او تجاوز عنها . وقد يضاف الـى الكلام حركـة اخرى ، كانت علاقتها بالفلسفة تتأرجح ، هي الاخرى ، بين قطبين متقابلين هما الاتفاق التام والمعارضة المطلقة ، وهي النزعة الصوفية . تعود الصوفية في اصولها البعيدة الى معدن التجربة الدينية ، التي تنبثق بذورها عـن الشعور العارم بوجود الله ، والاحساس باللاشيئية من دونه ، ثم بالحاجة الملحة الى اخضاع العقل والعاطفة لهذه التجربة . فالتجربة الصوفية ، في راي الكثيرين ، مغايرة للاختبار العقلي أو الفلسفي ، وفـي راي البعض

معارضة له . وسواء أكانت مغايرة ام غير ذلك ، فمن العسير اعتبارها غير ذات صلة بأماني الانسـان الفكرية أو الفلسفية ، ما دامت تقود هذا الانسان، كما تدعي ، الـى الفرض نفسه الذي ينشده العقل ، الا وهو الادراك التام والاسمى للحقيقة الخالصة . والواقع ان تاريخ التصوف الاسلامي اشـد ارتباطا بتاريخ الفلسفة من بعض النزعات الصوفية الاخرى . فصوفية بعض اعلام هذه النزعة ، نظير ابن عربي (ت ١٢٤٠) انتهت به الى نظـام كوني متافيزيقي ضخم ،يتسم بطابع فلسفي بارز . وعلى عكس ذلك . فاناستغراق بعض الفلاسفة ، كابن باجه (ت ١١٣٨) وابن طفيل (ت ١١٨٥) في الفلسفة ، كان لا بد من ان يقودهم ، منطقيا ، الى مفهوم التجربة الصوفية المعروفـة بالاشراق ، كنتيجة نهائية لعملية الاستدلال العقلي .

ظهرت بوادر المذهب الفلسفي الاسلامي مع الترجمات الاولى لمؤلفات الاعلام اليونان ، من السريانية او اليونانية الـى العربيـة . وبوسعنـا ان نأخذ بالرواية المتداولة التي تعتبر المؤلفات العلمية والطبية اقدم ما ترجم الى العربية . فالعرب ، شيمة الفرس ، الذين اسهموا اسهاما وافرا في بعث النهضة العلمية والفلسفية في الاسلام ، كانوا عمليين في تفكيرهم ، لذلك كان اقبالهم على المناحي المجردة في الفكر اليوناني مرحلة لاحقة . بل ان السريان النصارى ، الذين عبّدوا الطريق امام التراث اليوناني ، في دخوله الى الشرق الادنى قبيل الفتح الاسلامي في القرن السابع ، انما انحصر اهتمامهم باديء الامر بالمنطق الارسطوطالي والفلسفة الاغريقية ، كتمهيد لدراسة المؤلفـات اللاهوتية . ولما كانت هذه المؤلفات قد وضعت اصلا باللغة اليونانية ، كانت لذلك حافلة بالتعابير المنطقية والفلسفية ، التي خلت الثقافة الساميّة قبل ذلك من مثلها .

والى جانب المؤلفات العلمية والطبية ، ربما كان من اقدم ما نقل الى العربية مجموعات من الحكم الاخلاقية المنسوبة الى سقراط وصولـون وهرمس وفيثاغورس ولقمان ، واضرابهم من الشخصيـات الحقيقيـة أو الاسطورية . فالمترجمات العربية عن الفلسفة اليونانية حافلة بمثل هـذه النصوص المنحولة التي يصعب احيانا التأكد من اصلها الصحيح . وبوسعنا ان نفترض ان السمة الادبية التي اتسمت بها هذه الاثار ، والطابع البلاغـي الذي تميزت به ، هما سر شهرتها الباكرة في اوساط المثقفين . فقد كان على المترجمين ان يعتمدوا ، بطبيعة الحال ، على جود اسيادهم من اربابالوجاهة والثراء . وهؤلاء ، حتى حين كانوا يبدون شيئا من الاهتمام بغـير العلـوم

العملية الخالصة كالنجوم والطب(وقلما فعلوا)،انما حفلوابمثل هذهالموضوعات الاخلاقية والدينية ، التي حفظت وتنوقلت ، كجزء من مقتضيات الكياسة الاجتماعية ، أو مقومات التهذيب الخلقي .

كان لا بد ، بعد فترة من ان يشتد الاقبال على ما هو اعرق في باب التجريد من علوم القدماء ، لا سيما علوم اليونان . فتبين اولا ان المترجمين انفسهم ، بعد ان برعوا في ترجمة العلوم التي غلب عليها الطابع العملي ، صرفوا عنايتهم الى علوم تميزت بصفتها النظرية التجريدية ، وانتهوا من ثم الى حمل اسيادهم على تيسير ترجمتها . ونذكر ثانيا ان المناظرات الكلامية كانت قد بلغت ، في اواخر القرن الثامن ، درجة من التعقيد ، لم تعد معها المناهج القديمة تفي بالدفاع عن السنة ، التي كانت في هذه الاثناء قد حظيت بتأييد سلطة الدولة . ومما زاد في تعميم الفلسفة النظرية مزاج بعض الوجهاء امثال الامير الاموي خالد بن يزيد ، والخليفة العباسي المأمون (ت ٨٣٣) ، والوزير الفارسي جعفر البرمكي (ت ٨٠٥) الذي اظهر شغفا يفوق المعتاد بالعلوم القديمة ، في شكلها الفارسي والهندي والبابلي بصورة عامة ، وشكلها الاغريقي واليوناني بصورة خاصة .

ان مشاهير المترجمين ، الذين كان جلهم من النصارى الناطقين باللغة السريانية ، والمنتمين الى الطائفة النسطورية أو الى الفرق القائلة بالطبيعة الواحدة ، لم يكونوا مجرد تراجمة ، أومقلدين منقادين للمؤلفين اليونان ، ولسواهم من الاعاجم ، بل ان بعضهم ، نظير حنين بن اسحق (ت ٨٧٣) ويحيى بن عدي (٩٧٤) قد أثرعنهم مؤلفات علمية وفلسفية هامة . فحنين ، على ما يبدو ، وجه جل عنايته الى الطب والعلوم الطبيعية، في حين ان يحيى كان ، على ما يظهر ، اميل الى الاهتمام بالقضايا اللاهوتية والفلسفية . فقد نسب الى احد طلابه المشهورين ، المعروف بابن الخمار (ت ٩٤٠) ، رسالة في « الوفاق بين رأي الفلسفة والنصارى » تندرج في جملة الرسائل المشابهة ، التي وضعها في ما بعد فلاسفة مسلمون (كابن رشد ١١٩٨) ، وعالجوا في مؤلفاتهم مسائل العقل والوحي بأسلوب منظم .

الا ان مؤلفات هؤلاء المترجمين الاولين ، كانت بوجه عام ، مجاميع تفتقر الى الاصالة . فهي تضم افكارا التقطوها اتفاقا من كتب كانوا قد انجزوا ترجمتها . على ان اول فيلسوف اصيل الف بالعربية هو مفكر معاصر لحنين الشهير ، أعني ابا يعقوب الكندي (حوالى ٨٦٦) . كان الكندي ، نظير سائر الفلاسفة والشارحين العرب ، يختلف عن المترجمين النصارى بظاهرتين

هامتين : ديانته ، وجهله التام للغة السريانية واليونانية ، وهما — الى جانب العربية — اللغتان البارزتان في ذلك العصر . والغريب في الامر ان أشد المعجبين بالفلسفة اليونانية ، كابن رشد مثلا لم تتهيأ لهم معرفة ، ولو سطحية، باللغة اليونانية . والسبب الرئيسي لذلك ، كما يبدو ، ازدراء العرب لسائر اللغات الاعجمية ، وهو ازدراء انتقل منهم انتقال العدوى ، حتى الى جماعة من الاعاجم كانوا من اشد الناس تعصبا . صحيح ان بعض الفلاسفة اختاروا ان يؤلفوا بلسانهم القومي ، الى جانب ما دونوه بالعربية ، كما يتبين مما وضعه ابن سينا والغزالي بالفارسية . الا ان هذه الظاهرة ، كانت في الغالب، من قبيل الولاء القومي ، لا مظهرا لرغبة اصيلة في اتقان لغات عديدة ، او للتمدح باجادتها .

كان اولئك الفلاسفة ، لجهلهم المطبق باللغة اليونانية ، اقل انقيادا في شرحهم للنصوص اليونانية ، واقل دقة من الشراح اليونان الاوائل ، نظير ثامسطيوس والاسكندر الافروديسي . ولما كانوا يدينون بالاسلام ، فقد كانوا بالطبع ، حريصين على تبرير اهتمامهم بالوثنيين من قدماء الفلاسفة . والحق ان الفقهاء درجوا منذ البدء على تأنيب جميع الذين « نظروا في كتب الفلاسفة (اليونان) » ٨ ، حتى على افتراض انهم لم يفقهوا مدلولها . ومثل هذا الاسترسال في المسائل الكلامية ، كان من الظواهر المميزة لنشوء الفلسفة الاسلامية . فالكندي ، اول فيلسوف اصيل في الاسلام ، لم يكن فيلسوفا ذا ولع بالكلام وحسب ، بل كان ، الى حد ما ، متكلما ولوعا بالفلسفة . لذلك يسوغ لنا القول ان الكندي يقف على الخط الفاصل ما بين الفلسفة والكلام — ذلك الخط الذي حاول الفلاسفة اللاحقون ان يجتازوه بجراة ربما كانت اوفر . اما مدى نجاحهم في ذلك ، ومقدار ما تيسر لهم ان يطووا من المسافة الفاصلة بين العقيدة الاسلامية والفكر اليوناني التأملي ، فسينجلي في فصول تالية . لكن يجوز لنا ، في هذه المرحلة من البحث ، ان نقول ان اشتغال الكندي بمسائل الكلام حال دون اغراق العقيدة الدينية في تيار الفكر الفلسفي التجريدي ، ودون تسخير نور الايمان الفائق للطبيعة لنور العقل الطبيعي ، تسخيرا تاما . وهو اغراء جارف لم تتمكن الفلسفة الاسلامية ، اخر الامر من مقاومته . ذلك أن نزعة « الاشراقيين » في تاريخ الفلسفة الاسلامية انتهت بالضبط الى اثبات حق العقل في ان يتسلق مراقي المعرفة ، ويرفع حجب الطلاسم ، التي طالما سترت الحقيقة في ابعد اغوارها . وفي راي ابن باجه وابن طفيل وابن رشد ، وسواهم ، ان غاية العقل القصوى انما هي «الاتصال»

بالعقل الكلي أو العقل الفعال ، لا الاستنارة التي تهيئها المكاشفة الالهية ، بادخال النفس تلطفا الى حظيرة المصطفين ، ومنحهم نعمة الادراك . فواضح بهذا المعنى ان الفلاسفة المسلمين بقوا اوفياء للمثل اليوناني الاعلـى ، في تمجيده للانسان ، وفي ايمانه بقدرته الفكرية التي لا تحد ، وطاقته علـى الاستغناء كليا عن اي نور ينبعث من عالم الغيب .

بهذا المعنى ايضا ينبغي ان يقال في الفلسفة الاسلامية انها سلكت في نشوئها وتطورها مسلكا خاصا اسبغ عليها وحدة منسجمة ، هي الميزة الخاصـة بالحركات الفكرية الكبرى في التاريخ . على أننا يجب ان لا نتوهم ان السبيل الذي سلكته في نشوئها كان سديدا تماما . فهنالك جماعة من المع مفكـري الاسلام ، نظير النظّام (ت ٨٤٥ ؟) والرازي (ت ٩٢٥) والمعري (ت ١٠٥٧)، انحرفوا عن المجرى الفكري العام في الاسلام ، فأضافوا بأصواتهم المتباينة نغما ناشزا الى سيمفونيا لولاه لكانت لحنا رتيبا . والصعوبة في شرح أفكارهـم بشيء من الشمول تتصل بطابعه غير المألوف . صحيح ان الاسلام قد ولد نفوسا معارضة ومارقة كهذه ، لكنه لم يتمكن اخيرا من ان يحتضنها . . ومؤرخ الفكر الاسلامي لا يستطيع ان يتجاوز عنها ، دون ان يشوه المشهد بجملته .

حواشي المقدمة

١ ـ راجع بشأن هذا التصنيف العام للعلوم : ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٤٣٥ وما بعد ، والفارابي ، احصاء العلوم ، ص ٥٨ وما بعد .

٢ ـ انظر :
Arther Jeffery, ***Materials for The History of the Text of the Qur'an***, p. 1-10

٣ ـ انظر : Guillaume ***The Traditions of Islam*** p. 9 ff.

٤ ـ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٧ .

٥ ـ انظر الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ٢١

٦ ـ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٧ وما بعد والفارابي : احصاء العلوم ، ص ١٠٧ وما بعد .

٧ ـ راجع : Wensinck, ***The Muslim Creed***, p. 63 f.

٨ ـ الملل والنحل ، ص ١٨ . انظر ايضا : الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٤٨٥ .

البَابُ الأول

تراث اليونان والاسكندرية والمشرق

الفصل الأول

الشرق الأدنى في القرن السابع

انجز العرب فتح الشرق الادنى عمليا سنة ٦٤١ ، وهي السنة التي سقطت فيها مدينة الاسكندرية في يد القائد العربي عمرو بن العاص . وكانت الثقافة الاغريقية قد ازدهرت في مصر وسورية والعراق منذ عهد الاسكندر الكبير ، لكن أحتلال الاسكندرية القى بها تحت الحكم العربي ووضع حدا نهائيا لسيطرة الفرس والروم التي شملت هذه المنطقة قرونا عديدة .

تردي الاوضاع الداخلية

ان السرعة التي تم بها هذا الفتح تعود الى عوامل عديدة . فقد تسنم العرش الامبراطور الروماني هرقل سنة ٦١٠ ، فكان ذلك فاتحة عهد من القتال المرير ما بين الفرس والروم . وكان هؤلاء قد تورطوا في صراع طويل من أجل السيادة العسكرية في الشرق الادنى . هذا الصراع كان قد اضعف القوتين المتنازعتين الى حد مكن الجيوش العربية من احراز سلسلة من الانتصارات الحاسمة على ذينك الجيشين المتفوقين عدة وعددا تفوقا كبيرا ، على الرغم من ان العرب لم يكن لهم خبرة باعمال حربية واسعة النطاق .

يضاف الى ذلك ان الخلافات اللاهوتية والمنازعات الدينية التي نشبت بين النساطرة ودعاة الطبيعة الواحدة (اليعاقبة) والملكانيين (الارثوذكس) عملت كثيرا على تردي الحالة العامة ، وشيوع النقمة بين الرعايا على اختلافهم في مصر وسورية والعراق . فليس من المستغرب ، في هذه الاحوال ، ان تعمد اكثرية كبيرة من هؤلاء المواطنين الى استقبال العرب كمحررين ، متوقعين ان يرفع الفتح العربي عن كاهلهم النير الثقيل الذي شدتهم به القسطنطينية بحكم التزامها بالدفاع عن العقيدة الرسمية (الملكانية) ، لا سيما في عهد يوستنيانوس (٥٢٧ ـ ٥٦٥) .

نشاط المراكز الفكرية

كانت مدينة الاسكندرية اهم المراكز لدراسة فلسفة اليونان ولاهوتهم في القرن السابع ، لكنها لم تكن قطعا المركز الوحيد . فدراسة اللغة اليونانية تعود في سورية والعراق الى القرن الرابع للميلاد . ففي شمالي سوريةتركزت هذه الدراسة في انطاكية وحران والرها وقنسرين ؛ وفي العراق الاعلى نشطت في نصيبين وراس العين . وكانت بعض هذه المراكز على جانب من الازدهار عندما اكتسحت جيوش العرب سورية والعراق . وقد كانت الغاية الاولى من تعلم اللغة اليونانية اتاحة المجال للعلماء الناطقين بالسريانية ، في هذه المعاهد الجليلة ، للاطلاع على مؤلفات اليونان اللاهوتية التي صدرت مجملها عن الاسكندرية . وفي الوقت نفسه ، تم نقل العديد من الرسائل اللاهوتية الى اللغة السريانية ، نذكر منها « التاريخ الكنسي » ليوسيبيوس وكتاب « الاقرارات » Recognitiones المنسوب الى القديس كليمانتس الاسكندري ، و «التجلي» ليوسيبيوس Theophony وخطب Discourses طيطوس البوستري ضد المانويين ، ومؤلفاتثيودور الموبسيوستي وديودورس الطرسوسي١ .

والى جانب ترجمة المؤلفات اللاهوتية ، جرت في كثير من الاحيانترجمة مؤلفات في موضوع المنطق . وكان الداعي الى التوفر عليها الحاجة الى المزيد من تقصي معاني المفاهيم اللاهوتية ، والوقوف على الاساليب الجدلية في المناقشات التي دارت آنذاك حول طبيعة المسيح . لكن الواضح ان التراجمة لم يتجاوزوا كتاب «الايساغوجي» لفرفوريوس ، وكتاب « القياس » Categories وكتاب « العبارة » Hermeneutica وكتاب « القياس » ٢ Analytica Priora لارسطو . ففي الاصول العربية رواية تقترن باسم الفارابي مؤداها ان الابحاث المنطقية لم تتخط كتاب « القياس » An. Pr. آنذاك ، وذلك بداعي المحاذير الكامنة في دراسة البراهين والمغالطات الجدلية ٣ .

ولم يحل الفتح العربي ، بوجه عام ، بين العلماء ومواصلة مباحثهم في الرها ونصيبين وسائر مراكز العلم في الشرق الادنى . ومما يدل على ذلك ان الرها استمرت في نشاطها العلمي حتى العقود الاخيرة من القرن السابع . وضخامة النتاج اللاهوتي والفلسفي الذي خلفه احد كبار علمائها يعقوب الرهاوي (ت٧٠٨) دليل تاريخي ساطع على ما كان يتمتع به هو وزملاؤه من حرية الفكر ٤ .

وكذلك في دير قنسرين اليعقوبي في شمالي سورية ، فقد واصل العلماء دراساتهم اللاهوتية في غضون القرن السابع ؛ دون ازعاج . اسس هذا الدير في القرن السادس يوحنا بارافتونيا (ت ٥٢٨) . وقد نبغ فيه علماء عديدون كان ابرزهم سويروس سيبوخت (ت ٦٦٧) الذي وضع شروحا لكتابين من كتب أرسطو هما كتاب « العبارة » وكتاب « الشعر » والف رسالة في اقيسة كتاب « التحليلات الاولى » ٥ . وكان اشهر تلامذة سويروس هو يعقوب الرهاوي الذي تناول نشاطه علوما عديدة متباينة ، شملت اللاهوت والفلسفة والجغرافية والنحو وسواها . ولدينا من آثاره الفلسفية « رسالة في المصطلحات العلمية » ، وكتاب « الكراس » ، وترجمة سريانية لكتاب « المقولات » ٦ .

وقد تخرج في دير قنسرين اثنان آخران من مشاهير العلماء هما اثناسيوس البلدي (ت ٦٩٦) وتلميذه جاورجيوس اسقف العرب (ت ٧٧٤) ؛ اللذان وضعا ترجمات وشروحا لكتاب « المقولات » وكتاب « العبارة » ، وللقسم الاول من كتاب « القياس » لارسطو ، وكذلك لكتاب « الايساغوجى » لفرفوريوس ٧ . ويبلغ من اطراء رينان لمؤلفات جاورجيوس هذا انه يقول عنه : « ليس بين الشارحين السريان من يباريه من حيث اهمية مؤلفاته ودقة اسلوبه في الاداء » ٨ .

وكان هنالك معهدان آخران للعلوم اليونانية في القرن السابع احدهما في حران والآخر في جنديسابور . فحران الواقعة في شمالي سورية كانت موطنا لطائفة من عبدة النجوم ، اعتبرهم العباسيون خطأ من الصابئة الذين ورد ذكرهم في القرآن . وكانت ديانتهم هذه والمؤثرات الهيلينية والغنوصية والهرمسية التيوقعوا تحتها قد أعدتهم بصورة فريدة ليقوموا بدور الوسطاء في انتقال العلوم اليونانية الى العرب وفي تزويد البلاط العباسي ، منذ مطلع القرن التاسع ، بفئة من اكثر المنجمين حظوة فيه . وسيتاح لنا في ما بعد التطرق الى المآثر التي خلفتها جماعة من كبار علماء حران ، نظير ثابت بن قرة الشهير (ت ٩٠١) وابنه سنان ، وحفيديه ثابت وابراهيم ، في ميدان العلوم الرياضية والفلكية ، وكيف لعبوا عن طريقها دورهم في نشر علوم اليونان بين العرب .

اما مدرسة جنديسابور التي انشأها كسرى انوشروان (الاول) حوالي سنة ٥٥٥ فقد اشتهرت بوصفها مؤسسة كبرى للعلوم اليونانية القديمة في غربي آسيا ، وقدر لتأثيرها ان يمتد الى العالم الاسلامي في العصر العباسي.

فالمعلمون النساطرة الذين اتاح لهم كسرى ، بفضل تحرره الفكري ، فرصة استئناف دراساتهم العلمية ، واصلوا فيها ما كانوا زاولوه من العلوم السريانية واليونانية . وكذلك المعلمون اليونان قد استقبلوا على الرحب والسعة في البلاط الفارسي ، عندما امر يوستنيانوس باقفال مدرسة اثينا ، وحمل الاساتذة الوثنيين فيها على الفرار بداعي الاضطهاد سنة ٥٢٩ . وبعد فترة من الزمن ، احرزت جنديسابور ، بأطبائها ومدرستها الطبية ومرصدها الفلكي ، شهرة واسعة . وكانت ما تزال على جانب من الازدهار عندما بنى الخليفة ألعباسي المنصور مدينة بغداد سنة ٧٦٢ . ولما كانت جنديسابور قريبة من بغداد وكان الفرس على اتصال سياسي وثيق بالخلافة العباسية ، انطلقت من هذه المدرسة بالذات نشاطات علمية وفكرية هامة ، عمت اصقاع الامبراطورية الاسلامية . وقد كانت جنديسابور ، منذ البدء ، تزود الخلفاء في بغداد بأطباء البلاط ، نظير افراد اسرة بختيشوع النسطورية المشهورة ، الذين خدموا الخلفاء باخلاص ما يزيد على القرنين ، وعملوا على انشاء اول مستشفى ومرصد في بغداد على غرار جنديسابور ، وذلك ابان خلافة هارون الرشيد (٧٨٦ — ٨٠٩) وولده المأمون (٨١٣ — ٨٣٣) ٩ .
أما الاهتمام بالفلسفة اليونانية والعلوم النظرية ، فان الفضل الجليل يعود فيهما الى مدرسة جنديسابور ايضا. ذلك ان يحيى البرمكي (ت ٨٠٥) الفارسي، وزير هارون الرشيد ومستشاره الموثوق ، هو الذي عمل على تنشيط ترجمة المؤلفات اليونانية الى العربية وذلك بدافع ولعه بالعلوم اليونانية .
وكان يوحنا بن ماسويه (ت ٨٧٥) ، وهو تلميذ جبرائيل بن بختيشوع ، ومعلم حنين الشهير ، اول مترجم بارز للمؤلفات اليونانية الى العربية ، واول رئيس لمدرسة بغداد (بيت الحكمة) التي انشأها المأمون سنة ٨٣٠ .

الفصل الثاني

ترجمات النصوص الفلسفية

تعريب الدواوين

بعد ان تم للعرب فتح الشرق الادنى ، بقوا نحوا من قرن منهمكين بالمشاكل الطارئة التي عرضت لهم في ادارة امبراطورية مترامية الاطراف . وبصيانة المكاسب العسكرية والسياسية التي احرزوها . فالخلفاء الامويون، بصورة خاصة (٦٦١ــ٧٥٠)، جابهتهم عمليات تكيّف فرضها الوضع الجديد، كان من اشدها الحاحا قضية بسيطة في ذاتها ، هي ضبط حسابات الدولة وحفظ الدواوين . ذلك ان العرب لم يكن لهم سابقا شيء من الخبرة في هذا الميدان في موطنهم الصحراوي . لذلك قنع الامويون ، اول الامر ، بترك الامور على ما كانت عليه ، وصرفوا النظر عن الدواوين فضلا عن كتّاب الدواوين ، مع ان الكثيرين من هؤلاء كانوا في خدمة البيزنطيين . كما كان سرجون بن منصور ، والد القديس يوحنا الدمشقي ، اذ كان قيما على الشؤون المالية لمعاوية . على ان الرغبة في اجراء تبديل في الادارة لم تلبث ان تجلت في عهد الخليفة الاموي عبد الملك بن مروان (٦٨٥ ــ ٧٠٥) واستمرت في عهد خلفائه الاقربين. وفي طليعة هذه التبديلات اقتباس العربية كلغة الدواوين والسجلات العامة بدلا من الفارسية واليونانية ١٠ .

كان احلال العربية محل الفارسية او اليونانية،في اواخر القرن السابع، وجعلها اللغة الرسمية للدولة ، المحاولة الاولى التي قام بها الحكام العرب من اجل توطيد سلطتهم الادبية ، بعد توطيد سيادتهم العسكرية والسياسية على الشعوب التي خضعت لسلطانهم . وسواء أصح ان هذا التبديل اللغوي كان ، كما تشير المصادر ، وليد الغيرة التي احس بها المسلمون من استئثار غير المسلمين (لا سيما النصارى واليهود) بالوظائف الديوانية الرسمية ، ام لم يصح ، فقد كانت هنالك ايضا اعتبارات عملية جعلت التحول الى العربية امرا محتما .

تعريب العلوم الاعجمية

كانت هنالك اعتبارات عملية اخرى دعت الى نقل المؤلفات العلمية والطبية القديمة الى العربية ، مع انها انحصرت باديء ذي بدء في علوم نفعية او شبه نفعية . كالطب والكيمياء والتنجيم . فبالاستناد الى ابن النديم (ت ٩٩٥) ، وهو اقدم المصادر واوثقها ، يجب ارجاع الفضل في الشروع بترجمة كتب الصنعة والتنجيم والطب الى خالد بن يزيد (ت ٧٠٤) ١١ . وهو الامير الاموي الذي تحول الى درس الكيمياء ليسلو عن ضياع حقه في الخلافة . وقد وصلتنا قصائد ورسائل عديدة منسوبة اليه ، لكن من المحال اثبات صحة هذه النسبة ، او تعيين الفضل الذي يدين به مؤلفها ايا كان ، للاصل اليوناني او لسواه من الاصول الاعجمية ١٢ .

وهناك رواية أوثق تنسب الى الطبيب اليهودي ماسرجويه تعريب كتاب « الخلاصة الطبية » (الكناش بالسريانية) الذي وضعه طبيب اسكندري من القائلين بالطبيعة الواحدة اسمه اهرن ، وذلك في عهد الخليفة الاموي مروان بن الحكم (٦٨٣ — ٦٨٥) ١٣ . وكان هذا الكتاب قد اكتسب في اوساط السريان شهرة واسعة ، وكان بلا شك ، من أقدم ما نقل الى العربية من كتب الطب .

ومما هو من الاهمية بمكان في تاريخ الترجمة في غضون العقود الخمسة التالية الآثار التي خلفها عبد الله بن المقفع . وعبد الله هذا فارسي الاصل مجوسي العقيدة ، اعتنق الاسلام ومات قتلا سنة ٧٥٧ . وهو صاحب الفضل في ترجمة حكايات الحكيم الهندي بيدبا المجموعة في كتاب « كليلة ودمنة » من اللغة البهلوية الى العربية . والكتاب من روائع الادب العربي وهو ما زال يعتبر حتى اليوم نموذجا للانشاء العربي الرفيع . وقد نقل عبد الله الى العربية ، فضلا عن ذلك الكتاب الفارسي « خداي نامه » او (تاريخ ملوك الفرس) وكذلك « آين نامه » او (كتاب التاج) و « كتاب مزدا » ، و « سيرة انوشروان » ووضع عددا كبيرا من الرسائل الاصيلة في الادب والاخلاق١٤ .

الترجمة في عهد المنصور

واهم من ذلك ، بالنسبة الى غرضنا ، الرواية التي تنسب الى عبدالله (او الى ابنه محمد) ترجمة كتاب « المقولات » وكتاب « العبارة » وكتاب « البرهان » (لارسطو) ؛ وكتاب « ايساغوجى » (لفرفوريوس) ، للخليفة العباسي المنصور (٧٥٤ — ٧٧٣) ١٥ . وسواء أكان ابن المقفع هو صاحب

الفضل في ترجمة المؤلفات المنطقية المذكورة ام سواه ، فمن الثابت ان عملية ترجمة الاثار العلمية والفلسفية لم تبدأ جديا الا في العصر العباسي ، وعلى الاخص قبل خلافة المنصور ، الذي تذكر مصادرنا انه كان بارعا في الفقه ومولعا بالفلسفة والفلك ١٦ . فهذا الخليفة ، الذي وصف بالتقشف ، ادخل في خدمته ابرز الاطباء والعلماء والمنجمين ، وكان اشهر اطبائه الممثل الاول لاسرة بختيشوع ، جاورجيوس بن جبرائيل ، رئيس مدرسة جنديسابور في فارس ، وتلميذه عيسى بن شهلاثا . اما المنجمون فكان اشهرهم رجلا فارسيا من اسرة تضاهي آل بختيشوع مكانةمن العلماء والمنجمين هياسرة آل النوبختي١٧ . واما العلماء الذين عهد اليهم المنصور بنقل المؤلفات الطبية وسواها ، فقد كان اشهرهم البطريق ، صاحب الفضل في ترجمة العديد من كتب الطب والتنجيم ١٨ .

وفي عهد هذا الخليفة ، كما جاء في بعض المصادر ، ترجمت عدة رسائل لارسطوطاليس وكتاب « المجسطي » لبطليموس . و « أصول الهندسة » لاقليدس ، وعدد آخر من المؤلفات اليونانية ١٩ . لكن يتعذر التحقق من صحة هذه الروايات دوما . على ان الانطباع العام الذي يخرج به القارىء من المصادر القديمة ان المنصور كان ذا اهتمام كبير بالمؤلفات العلمية والفلسفية ، وانه شجع المترجمين واحاطهم برعايته . لكن حركة الترجمة ، اما لندرة المترجمين الاكفاء او لصعوبة الحصول على النصوص العلمية والفلسفية اليونانية ، لم تتقدم كثيرا قبل مطلع القرن التاسع . وفي تلك الحقبة سعى حفيد للمنصور هو المأمون بجهد منظم وعزم اكيد ، الى الحصول على اهم الآثار اليونانية في العلم والفلسفة ، والى تأمين نقلها الى العربية .

الترجمة في عهد الرشيد

ان الخليفتين اللذين توليا السلطة مباشرة بعد المنصور لم يبديا اهتماما كبيرا بالنشاط الادبي والعلمي الذي استهله هو في بغداد . أما هارون الرشيد فقد اظهر ، على ما يبدو ، عناية وافرة بالتقدم العلمي . فكان طبيب بلاطه يوحنا بن موسويه المع شخصية علمية وادبية في هذا العصر . وفي رواية لابن العبري ان هارون الرشيد لم يكتف باتخاذ ابن ماسويه طبيبا خاصا به ، بل عهد اليه بترجمة المؤلفات الطبية القديمة ٢٠ . يؤيد ذلك ان المأمون عيّنه في ما بعد رئيسا لبيت الحكمة الذي انشأه في بغداد سنة ٨٣٠ ٢١ . ولئن كان من الصعب التأكد من اشتغال ابن ماسويه بالترجمة ، فمن الثابت انه وضع

عددا من المؤلفات جلها في موضوع الطب ، ولكنها بالنسبة الى ما نحن بصدده ذات اهمية عارضة ٢٢ .

العناية بالعلوم العملية

وفي عهد هارون الرشيد (وربما في عهد المنصور) ترجمت الى العربية رسالة هندية شهيرة في النجوم تعرف في اللغة الاصلية بـ « سيدهنتا » ، نقلها الى العربية محمد بن ابراهيم ألفزاري (ت ٨٠٦). ومحمد هذا وابوه ابراهيم، اللذان صنعا ، في ما يروى ، اول اسطرلاب في الاسلام ، يعتبران اول فلكيين اسلاميين٢٣ .

وهنالك فلكيون آخرون انتجوا في عهد الرشيد انتاجا ذا بال . فقد قيل ان عمر بن الفرخان وضع شرحا لكتاب « الاربعة » لبطليموس الذي نقله البطريق الى العربية في عهد المنصور ٢٤ . وقد حظي فلكي يهودي من اصل فارسي أسمه ما شا الله (ت ٨٠٢) ، عاصر المنصور والرشيد والمأمون ، باطراء ابن النديم الذي يدعوه « أوحد زمانه في علم الاحكام » ، وينسب اليه وضع عدة مؤلفات في الفلك والتنجيم والآثار العلوية ، بل وفي الدول والملل ٢٥ . وهناك فلكي فارسي آخر ، هو ابو سهل الفضل النوبختي ، وهو سليل الاسرة الشيعية الشهيرة « آل نوبخت » ، التي تحدرت من صلب رجل مجوسي النشأة اعتنق الاسلام ثم التحق بخدمة المنصور فجعله منجم بلاطه الخاص . وابو سهل هذا ، الذي خلف اباه في وظيفته ، كان كما يروى امين مكتبة الرشيد ومنجمه الخاص ، وقام بنقل كتب في الفلك من الفارسية الى العربية ٢٦ .

ان وفرة المؤلفات الفلكية سمة خاصة ذات مغزى تتصل بعهد الرشيد ، بل قل بعهود الخلفاء العباسيين الاوائل . فالانتفاضات السياسية التي تلت سقوط السلالة الاموية ، وانتقال الخلافة الى بني العباس ، قد اقنعت هؤلاء بأن مصير الانسانية ، وقيام الدول وانحلالها ، هي اسرار محفوظة في ثنايا النجوم ، وانه من شأن الحكماء وحدهم حل رموزها والكشف عن خفاياها . ومن هنا كان اهتمامهم البالغ بحيازة مؤلفات القدماء في التنجيم ، وفي نقلها الى العربية . حتى ان اكثر خلفاء العصر انفتاحا ، نظير المأمون ، لم يتحرر من هذا الاعتماد على النجوم ، ولم يكتف بأن الحق بخدمته منجما خاصا بالبلاط وحسب ، بل كان لا يقوم بعمل عسكري او سياسي هام الا بعد ان يستشيره بشأنه اولا .

العناية بالعلوم النظرية

كانت اكثر الترجمات التي ذكرت حتى الآن ، كما يلاحظ ، في فروع الطب والتنجيم العملية . ومع ان شيئا من التحول عن هذا الاتجاه يبرز في بعض المؤلفات ، نظير كتاب ماشا الله في تاريخ البدع ، الموسوم ب « كتاب الدول والملل » ، وهو الموضوع الذي غدا ميدانا محببا لمؤرخين لاحقين ، فان اولى الترجمات الفلسفية كانت ، على ما يبدو ، من عمل يحيى (يوحنا) بن البطريق الذي عاصر الرشيد والمأمون كليهما . ومع ان اكثر المصادر تذكر ان يحيى هذا قد توفر على الاهتمام بالطب ، وعمل على ترجمة عدة مؤلفات في هذا الحقل ، لكنه برع بالدرجة الاولى في موضوع الفلسفة ٢٧ .

وعلى ذلك فأهم الكتب التي يعود فضل ترجمتها اليه هو بلا شك كتاب « طيماوس » لافلاطون . اشتمل هذا الكتاب ، كما جاء في الفهرست ، على ثلاث مقالات ٢٨ . ومع انه لا سبيل الى التثبت من خلال الخبر الوجيز «في الفهرست»، وفي غيره من المصادر، ما اذا كان المراد بذلك كتاب «طيماوس» كاملا ، او الموجز الذي وضعه جالينوس له ٢٩ ، فأغلب الظن ان المقصود ههنا هو موجز جالينوس لهذه المحاورة الرائعة والمعقدة .

وقس عليه من حيث الاهمية ترجمة ابن البطريق لكتاب ارسطو « في النفس » ، كما لخصه ، في الراجح، ثامسطيوس . وهذا التلخيص للكتاب مع تلخيص اسكندر الافروديسي له ، كان ذا تأثير حاسم في تطور نظرة العرب الى علم النفس كما اخذوه عن ارسطو ، وبالاخص الى مذهب ارسطو في العقل .

اما سائر المؤلفات الفلسفية التي ينسب نقلها الى هذا العالم ، فهي جميعا لارسطوطاليس . منها كتاب « الحيوان » (في ١٩ جزءا) ٣٠ وكتاب « القياس » ٣١ ، وكتاب « سر الاسرار » المنحول ، الذي انتشر انتشارا واسعا بين المؤلفين اللاتين في العصر الوسيط . وقد عثر ابن البطريق ، على هذه الكتب كما يروى فيما كان يبحث عن كتاب ارسطو في « السياسة » بأمر من الخليفة ٣٢ .

المبادرة الفردية في الترجمة

وقد نحا منحى ابن البطريق في ترجمة المؤلفات الفلسفية ، في ما بعد ، علماء اكثر منه كفاءة ، فنقحت بعض ترجماته واعيدت ترجمة بعضها الآخر ، وذلك بداعي الرغبة في المزيد من الدقة في الاداء . وقد شهد مطلع

القرن التاسع تهافتا اصيلا على المدونات الفلسفية والعلمية عمدت فيه جماعة من الوجهاء الى منافسة الخلفاء انفسهم في رعايتها . ولم يكن قد سبق للترجمة،قبل الآن، ان بلغت مرحلة المبادرة الفردية، او الحب الخالص للمعرفة . وكما كانت الموضوعات الادبية التي شغلت العرب ، كانشاء الرسائل ونظم الشعر وتدوين الاخبار تعتمد على جود الاغنياء في رعايتها وعلى عنايتهم بها ، كذلك غدا النتاج الفلسفي العلمي . بل ان الحاجة الى الرعاية كانت اشد حيث كانت المعارف اقرب الى التجريد . وقد ذكرنا سابقا عن خالد بن يزيد الاموي انه انفق بسخاء على ترجمة كتب في التنجيم والكيمياء في عهد يرتقي الى القرن السابع . انما اقتضى لاستئناف هذه الحركة ما يزيد على نصف قرن ، وذلك في عهد الخليفة العباسي الثاني المنصور . وكان من العوامل الحاسمة في استمرار هذا النشاط الغيرة التي اظهرتها اسرة البرامكة ، وعلى الاخص يحيى ، على علوم اليونان ، اذ سبق ان كانت موضوع عناية ودرس في بلاد فارس منذ عهد انوشروان . ثم خطت خطوات واسعة الى الامام في جنديسابور وفي مدينة مرو[23] .

وكان بين رعاة العلم والفلسفة افراد من اسرة عرفت بالغنى والجاه هم بنو موسى الذين انفقوا بسخاء على حيازة الكتب العلمية والفلسفية وعلى ترجمتها . ويخص ابن النديم بالذكر ثلاثة من افراد هذه الاسرة الشهيرة يحق لهم الفخر ليس بالثروة الطائلة وحسب ، بل بما اظهروه كذلك من المعية فكرية اصيلة . فقد نافسوا الخلفاء في ارسال الوفود الى بلاد الروم لشراء الكتب اليونانية ، وفي التعاقد مع خيرة ارباب الخبرة من المترجمين في اصقاع الامبراطورية. ولئن كانت عنايتهم بالعلوم الرياضية والفلكية قد طغت على مجهودهم العلمي العام ، فمما يشهد على اهتمامهم الواسع بالعلوم جملة رسالتان نسبتا الى محمد بن موسى ، احد افرادها اللامعين [24] ، هما رسالة « في الجزء » واخرى « في ازلية العالم » .

الترجمة في عهد المأمون

ومع ذلك فليس بين رعاة العلم اليوناني ، ممن مر بنا ذكرهم ، من استطاع ان يضاهي باندفاعه وكرمه وتفوقه الفكري الخليفة العباسي العظيم المأمون ، الذي كان عهده نقطة تحول في تقدم الفكر الفلسفي والنشاط الكلامي في الاسلام . فقد اضاف الى جلال الخلافة فضيلة التفاني الفكري العميق النادرة الوجود . اذ كان يرئس مجالس العلماء التي انعقدت حول

الجدل في مسائل كلامية وفلسفية بالغة الجراة : جرى فيها النقاش بحسب ادق قواعد النزاهة الفكرية ٣٥ ، والف الى ذلك عدة رسائل تناولت بالجملة مسائل كلامية تغلب عليها روح المعتزلة،منها رسالة «في الاسلام والتوحيد» ، واخرى في « اعلام النبوة » ٣٦ ، فضلا عن مجموع من الحكم والاقوال المأثورة محفوظة في الاصول القديمة ، تشهد له بفرط الذكاء ٣٧ .

كان المأمون اعظم راع للفلسفة والعلم في تاريخ الاسلام على اختلاف حقبه واحواله . فأخبار المناقشات الكلامية والفلسفية التي جرت في مجالسه بجراة نادرة ، تلقي ضوءا ساطعا على المشاغل العقلية والمناخ الفكري العام الذي ساد في ذلك العصر ٣٨ . واذا صحت مثل هذه الاخبار فقد كان المأمون من التحرر الفكري بحيث تقبل اعنف الانتقادات لعهده بانفتاح عظيم ورصانة بالغة . فقد رويت حادثة عن صوفي مثل امام المأمون وطرح عليه السؤال المحرج التالي ، قال : « اخبرني عن هذا المجلس الذي انت قد جلسته ، اباجتماع من المسلمين عليك ورضا منك ، ام بالمغالبة لهم والقوة عليهم بسلطانك » ؟ ٣٩ ويروى ان المأمون في الجواب عن هذا السؤال الجريء، راح يدافع ببراعة عن السلطة السياسية ، كعلاج لا غنى عنه لداء الفوضى ، وانه ابدى استعداده للتنازل عن الخلافة اذا كان محاوره الناقم هذا يستطيع العثور على مرشح آخر لها تتفق عليه كلمة المسلمين .

ومع كل ما اشتهر به المأمون من سخاء وانفتاح ، فمن العسير وصف عهده بالتسامح . والحق ان اهتمامه بالمناقشات الكلامية ربما كان العامل الذي ادى بالتدريج ، ليس الى تنمية الرغبة الشعبية في الحركة الكلامية فحسب ، بل الى تأييد فئة من المتكلمين (هم المعتزلة) دأبوا على تطبيق مقولات الفكر اليوناني على المعتقدات الاسلامية . واستخدام موارد الدولة الحاسمة للدفاع عن هذا التيار وللعمل على ترسيخه . وفي هذا السبيل جند السلطتين التنفيذية والقضائية في الدولة ، بغية فرض معتقد المعتزلة السياسي ـ الديني على خصومه من الفقهاء وجمهور المسلمين ، اولا في سنة ٨٢٧ ، ثم في سنة ٨٣٣ ٤٠ .

ان مشاغل المأمون العقلية وتحيزه الكلامي الواضح ، عززا ولا شك ، عنايته بعلوم اليونان وفلسفتهم . ومع ذلك فابن النديم يذكر جريا على عادة المؤرخين العرب ، حادثة يعتبرها عاملا حاسما حمل المأمون على ان يوجه كل نشاطه نحو الحصول على المؤلفات اليونانية الفلسفية ، من اجل العمل على ترجمتها . وهي ان ارسطو ظهر للمأمون في منامه بصورة شيخ ابيض اللون

حسن الشمائل ، فدخل معه الخليفة في حوار حول طبيعة الخير . وبدا ارسطو فعرف الخير اولا بأنه « ما حسن في العقل » ، ثم عرفه ثانيا بأنه « ما حسن في الشرع » ، وعرفه اخيرا بأنه « ما حسن عند الجمهور » . وتنتهي هذه المقابلة بنصيحة هامة قدمها الحكيم اليوناني الى الامير المسلم ، وهي ان يعتصم بالتوحيد ٤١ .

انشاء بيت الحكمة

ومع ان حركة الترجمة كانت قد بدات قبل عهد المأمون ، على يد سلفيه المنصور والرشيد ، فان الخليفة الشاب هو الذي انشأ «بيت الحكمة» سنة ٨٣٠ وجعل منه مؤسسة رسمية ومكتبة للترجمة والبحث . ورغبة منه في ان يمد هذه المكتبة بكتب علمية وفلسفية هامة ، ارسل وفودا الى بلاد الروم في طلب كتب « في العلوم القديمة » ،تولى نقلها الى العربية فريق من خيرة العلماء . وكان بين هؤلاء المترجمين افراد لامعون منهم يوحنا بن ماسويه ، الذي كان قبلا في خدمة المنصور والرشيد ، فعين الآن رئيسا لهذه المؤسسة ، والحجاج بن مطر ، ويحيى بن البطريق ، ومترجم آخر يدعوه صاحب الفهرست « سلما » ويصفه بأنه « صاحب بيت الحكمة » ٤٢ .

على ا نابرز الشخصيات اطلاقا ، في تاريخ ترجمة الفلسفة والعلم عن اليونانية هي شخصية حنين بن اسحق (٨٠٩ — ٨٧٣) . وهو تلميذ ابن ماسويه وزميله ، الذي اقام فن الترجمة العربية على اساس علمي محكم . ومع انه تولى رئاسة « بيت الحكمة » ، على ما جاء في المصادر ، مدة وجيزة ، وكان اصلا في خدمة الخليفة ، الا ان الجانب الاكبر من انجازه العلمي تم على نفقة بني موسى ، الاسرة الشهيرة التي مر معنا انها كانت بين من برزوا في رعاية الفلسفة والعلم . ومهما كانت صلة حنين بالمأمون فلا بد من اعتباره من المع الشخصيات في خلافته .

مجهود حنين في الترجمة

ويشكل نشاط حنين العلمي مرحلة حاسمة في تاريخ الترجمة . ذلك ان التوفر على مزيد من الدقة اقتضى اما اعادة ترجمة المؤلفات الفلسفية والعلمية الراهنة ، واما تنقيح الترجمات السابقة بعد مقارنتها بأصولها مقارنة ادق . وحنين ، على ما في الاخبار ، ضرب بسهم وافر في هذا المجهود ، مع انه كان يستعين بفريق من المترجمين لا يقلون عنه كفاءة ، من

ابرزهم ابنه اسحق (ت ٩١١) ، وابن اخته حبيش ، وتلميذه عيسى بن يحيى .

ويمكن التحقق من مدى الدقة التي التزمها حنين ، اذا نظرنا في ترجماته العديدة لكتب ينوه بها في رسالة له كتبها سنة ٨٥٦ ٤٢ . فهو يذكر مثلا انه عندما كان في العشرين من عمره ، ترجم الى السريانية رسالة « في فهرست كتب جالينوس » عن اصل يوناني ركيك ٤٤ . ويضيف انه ظفر بعد مرور عشرين سنة بعدة نسخ من هذا الكتاب ، فعمد الى المقارنة الدقيقة بينها واستخلص منها نسخة صحيحة قابلها بالترجمة السريانية ايضا وصححها ، ثم اعاد ترجمتها ، ويردف اخيرا « وقد كان هذا دابي في كل ما نقلته الى العربية ، بعد ذلك بقليل ، لابي جعفر محمد بن موسى » (وهو وليه المذكور آنفا) ٤٥ الذي انجز له ايضا ترجمة عربية لهذاالكتاب ٤٦ .

ومن مؤلفات جالينوس الفلسفية الخالصة يذكر حنين « رسالة في البرهان » وكتاب « الاقيسة الشرطية » وكتاب «الاخلاق» . يذكر مما لخصه جالينوس من مؤلفات افلاطون : « السوفسطائي » و « بارمينيدس » و «كريتيليوس» و «يوثيدموس» و «طيماوس» و «السياسي» و «الجمهورية» و «كتاب النواميس»٤٧ . ويوضح بأنه هو او تلميذه عيسى بن يحيى تولى ترجمتها لوليه محمد بن موسى٤٨ . وهنالك رواية اخرى تنسب اليه ترجمة (وفي بعض الروايات مراجعة) جوامع «طيماوس» ، التي تنسب ترجمتها الى يحيى بن البطريق ، وكذلك ترجمة كتاب « النواميس » ٤٩ .

ويدعي حنين انه ترجم من مؤلفات جالينوس المشائية ، الى العربية والسريانية ، رسالته في « المحرك الذي لا يتحرك » ، والى السريانية فقط كتابه « مدخل الى علم المنطق » . اما كتابه « اعداد المقاييس » فقد ترجمه هو الى السريانية ، بينما قام ابنه اسحق بعد ذلك بنقله الى العربية .

مدرسة حنين

وفضلا عن ذلك فقد نقل فئة من معاونيه المترجمين كانوا يعملون — ولا شك — تحت اشرافه العديد من مؤلفات ارسطو ، لكن نقلهم هذا لم يكن مباشرة الى العربية ٥٠ . فابنه اسحق ، وابن اخته حبيش ، وتلميذه عيسى ابن يحيى قاموا بترجمة المجموعة الارسطوطالية برمتها تقريبا ، فضلا عن عدد من المؤلفات الافلاطونية والمشائية . وينسب الى اسحق بن حنين ترجمة عربية لكتاب « المقولات » ، وكتاب « العبارة » ، و «الكون والفساد»،

وكتاب «الاخلاق» بشرح فرفوريوس ٥١ ، واقسام من كتاب «ما بعد الطبيعة»؛ ومن كتب افلاطون « السوفسطائي » ، ومقاطع من « طيماوس » ، واخيرا كتاب أرسطو المنحول «في النبات» ٥٢ . وجدير بالذكر ان عددا كبيرا من هذه الترجمات قد حفظ حتى الوقت الحاضر .

اما حبيش فيبدو انه برع كخاله حنين بترجمة المؤلفات الطبية . ومن الجائز ــ كما تدل عدة مصادر ــ ان يكون كثير من الترجمات التي انجزهــا حبيش ، قد نسبت خطأ الى حنين ، اما لتقدمه عليه ، او للمصادفة الغريبة الناجمة عن صعوبة التمييز بين اسميهما ، لشدة الشبه بينهما في الكتابــة العربية . ويورد صاحب «الفهرست» هذا الامر بالشكل التالي ، قال : « من سعادات حنين ، ان ما نقله حبيش بن الحسن ، وعيسى بن يحيى وغيرهما الى العربية ينحل الى حنين » ٥٣ . ومع انه لم ينسب اليه من الترجمات غير الطبية الا عدد قليل فيغلب على الظن ان شهرة خاله الواسعة هي التي طغت عليه ٥٤ .

كان جل اهتمام حنين بعلم الطب ، ونحن مدينون له بترجمة مجموع يكاد يكون كاملا لمؤلفات جالينوس وابقراط ، وكثير منها قد وصلنا بترجمته العربية . لكن هذا العالم الفذ قد ادى ايضا خدمات جليلة في حقل ترجمة الآثار الفلسفية . على ان ضآلة عدد الكتب الفلسفية التي تنسب ترجمتها اليه ينبغي ان لا تقلل من اهمية مجهوده . فالعديــد من المترجمين عــن اليونانية ، امثـــال ابنه اسحق ، وابن البطريق وسواهما ، كانوا ـــ كمــا يروى ــ يعرضون ترجماتهم عليــه ليصححها او يراجعها على الاصل . وقد وضع ، الى ذلك ، عددا من المؤلفات الاصيلة في العلم والفلسفة ، الامر الذي يحتم علينا ان نعتبره اكثر من مجرد مترجم او ناقل لعلوم اليونان . وعناوين بعض مؤلفاته خليقة باعجابنا العظيم ، نذكر منها : « احكام الإعراب عــلى مذاهب اليونانيين »، « كتاب في المد والجزر » ، كتاب « السبب الذي صارت مياه البحر له مالحة » ، « كتـــاب الالوان » ، مقالة « في قــوس قزح » ، كتاب «القول الحق في المذاهب الدينية»كتاب «نوادر الفلاسفة والحكماء» ٥٥ كتاب « تاريخ العالم » ، كتاب « في خواص الحجارة » . يضاف الى ذلك العديد من الرسائل الطبية والتلاخيص الفلسفية نظير تلخيصه لكتاب ارسطو « في السماء » وكتاب « الفراسة » المنحول له ٥٦ .

سائر مشاهير المترجمين

ومن كبار المترجمين الآخرين ابن ناعمة الحمصي (ت ٨٣٥) ، وابو بشر متى (ت ٩٤٠) ، ويحيى بن عدي (ت ٩٧٤) ، وقسطا بن لوقا (ت ٩٠٠) ، وابو عثمان الدمشقي (ت ٩٠٠) ، وابو علي بن زرعة (ت ١٠٠٨) ، والحسن بن سوار (ت.ح.١٠١٧) المعروف ايضا بابن الخمّار ، وهو اشهر تلامذة يحيى بن عدي ، واخيرا عالم ينتمي الى فئة قائمة بذاتها هو الفيلسوف المنجم المنسوب خطأ الى الصابئة ، ثابت بن قرة الحراني .

قسطا ندّ حنين

ان العالِم الذي كان بحق ِقرن حنين في سعة العلم وتعدد الكفاءات هو ، بلا ريب ، قسطا بن لوقا . ولد في مدينة بعلبك بلبنان ، وربما ارتقت اسرته الى اصل يوناني . فابن النديم عندما يأخذ في تعداد مؤلفاته الادبية والعلمية يجد نفسه مضطرا لان يعتذر عن ذكر حنين قبله ، مع انه كان في عرفه نظيره بلا منازع . والظاهر ان قسطا هذا برع الى جانب الطب بالفلسفة والهندسة والفلك ، وقام بمراجعة العديد من الترجمات المعروفة عن اليونانية ، وهي اللغة التي يقال انه اجادها اجادة تامة ٥٧ . ويشمل جدول مؤلفاته كتاب «نوادر الفلاسفة» ، وكتاب «الفصل بين النفس والروح» ٥٨ ، وكتاب « في الجزء »،وكتاب « المدخل الى علم المنطق »،وكتاب «السياسة» ، وكتاب « شرح مذاهب اليونانيين » ، وكتاب « الفردوس في التاريخ » ٥٩ . على ان اهم الترجمات المنسوبة الى قسطا هي الكتب الاربعة الاولى من مقالة ارسطو في « الطبيعة » (وربما الخامس والسادس ايضا) ، ثم الكتاب الاول من « الكون والفساد » ٦٠ .وكتاب «آراء الفلاسفة الطبيعيين» المنسوب خطأ الى بلوطارخس ٦١ .

متى بن يونس ويحيى بن عدي

وقد لمع في القرن العاشر مترجمان شهيران هما ابو بشر متى وتلميذه يحيى بن عدي وهما يستحقان تنويها خاصا لما كان لهما من فضل في ترجمة آثار ارسطو وتفسيرها ، لا سيما المنطقية منها . فالى جانب جدول طويل من الترجمات اشتمل على شرح الاسكندر لكتاب اللام من«ما بعد الطبيعة»لارسطو، وعلى كتاب « السماء » وكتاب « الكون والفساد » ، يعزى لابي بشر متى بن يونس الفضل في شرح كتب ارسطو الاربعة في المنطق وهي : « المقولات » ،

و «العبارة» ، و «القياس» ، و «البرهان» ٦٢ ؛ وكذلك شرح «الايساغوجي» لفورفوريوس ، ومقدمات صدّر بها كتاب « انالوطيقا » ، وكتاب « الاقيسة الشرطية » . فهذه الشروح التي احرزت ، على ما يبدو ، شهرة واسعة ، كانت بمثابة الاساس للدراسات المنطقية التي ظهرت في هذه الفترة ، واستحق صاحبها عليها لقب رئيس المناطقة في عصره ٦٣ .

وحظي تلميذه يحيى بن عدي اليعقوبي كذلك بشهرة واسعة في المنطق فعرف بالمنطقي . وينسب اليه ، فضلا عن ترجمة كتاب « الشعر » و « سوفسطيقا » وكتاب « الجدل » وربما « ما بعد الطبيعة » لارسطو ، ترجمة كتاب « النواميس » لافلاطون ، وشرح لكتاب « الجدل » ، ولاقسام من الكتاب الثامن من « الطبيعة » و « ما بعد الطبيعة » ٦٤ ولكتاب « الكون والفساد » بجملته ، هذا الى جانب سلسلة من الرسائل الاصيلة في الفلسفة وصلنا بعضها ٦٥ . والكثير من هذه المؤلفات عالجت ، كما هو متوقع ، موضوع المنطق ، نظير كتابه في « فضل صناعة المنطق » وابحاث كثيرة في « مقولات ارسطو » ، ورسالة في « قسمة الاجناس الستة التي لم يقسمها ارسطوطاليس الى اجناسها المتوسطة وانواعها واشخاصها » . وقد عالج في رسائل اخرى مسائل شتى في موضوعات طبيعية وما ورائية محضة ، منها « تزييف قول القائلين بتركيب الاجسام من اجزاء لا تتجزأ » ، و «ليس شيء موجود غير متناه لا عددا ولا عظما » ، ورسالة في « الكل والاجزاء » واخرى في « اثبات طبيعة الممكن والتنبيه على فسادها » . وله آثار اخرى عالجت مسائل لاهوتية اثيرت في حلقته ، او مهدت لمناقشات كلامية مع المسلمين ، منها كتاب « نقض حجج القائلين بأن الافعال خلق لله واكتساب للعبد » ، وظاهر انه موجه ضد رأي الاشاعرة في « الكسب » ؛ ورسالة في التوحيد ، واخرى في دحض الراي القائل (وهو للاشاعرة) بأن الاجسام تتألف من جواهر واعراض ٦٦ .

ثابت بن قرة الحراني

كان جميع المترجمين الذين عرضنا لهم حتى الآن من النصارى المنتمين، اما الى المذهب النسطوري واما الى المذهب اليعقوبي . على ان ابرز المترجمين الخارجين عن هذه القاعدة العامة هو بلا شك المنجم والفيلسوف الوثني الكبير ثابت بن قرة . رحل ثابت من حران في شمالي سورية الى بغداد واتخذها موطنا ، وفيها عمل اولا في خدمة اسرة بني موسى العريقة ، ثم

انتقل الى البلاط فاصبح منجم القصر ومرافقا للخليفة المعتضد (٨٩٢ — ٩٠٢) . وثابت هذا هو الجد الاول لسلالة طويلة من علماء بارزين اقتدوا به فانقطعوا الى درس التنجيم والرياضيات . وآثاره الرياضية الفلسفية المدهشة لم تقف عند مترجماته عن اليونانية والسريانية ، بل اشتملت على شروح ومؤلفات وتنقيحات ، منها شرح لكتاب ارسطو « في الطبيعة » ، ورسائل في طبيعة النجوم وتأثيراتها ، واخرى في مبادىء الاخلاق وعلم الموسيقى، وتنقيح لكتاب «تحليل القياس» وكتاب «العبارة» ؛ هذا عدا مؤلفات عديدة اخرى في الرياضيات والتنجيم لا تعنينا في ابحاث هذا الكتاب[٦٧] . اما ترجماته فتشمل كتابا جامعا في الطب. وترجمة عربية لكتاب «المجسطي» لبطليموس ، و «اصول الهندسة» لاقليدس . ومن الثابت انها جميعها امتازت بدقتها على الترجمات السابقة .

مترجمون آخرون

وكان ابو عثمان الدمشقي كذلك عالما بارزا آخر من الذين اشتهروا في ميدان الدراسات الارسطوطالية في القرن التاسع . واليه يعود الفضل في ترجمة كتاب « الجدل » . « والاخلاق النيقوماخية » ، وكتاب « الطبيعة » الرابع ، وكتاب « الكون والفساد » ، « واصول الهندسة » لاقليدس ، « والايساغوجي » لفرفوريوس [٦٨] ، ورسائل الاسكندر الثلاث في «الالوان»، و « الصور الروحانية » و « النموّ » [٦٩] ، وعدد من الكتب الطبية .

وهنالك مترجمان متأخران تجدر الاشارة اليهما ، هما عيسى بن ابي زرعة وابن الخمار ، كانا من اصحاب المترجم اليعقوبي الشهير يحيى بن عدي ، الذي توفر ، كما قدمنا ، على الاشتغال بالمنطق الارسطوطالي . والاول منهما هو صاحب الفضل في ترجمة كتاب « الحيوان » والكتاب الثاني عشر من « ما بعد الطبيعة » ، و « سوفسطيقا » من كتب ارسطو . ونقل كذلك « خمس مقالات » من كتاب نيقولاوس في فلسفة ارسطو عن السريانية [٧٠] . وقد نسبت اليه كتب فلسفية عديدة ، لكن ليس بينها ما هو في الدرجة الاولى من الاهمية [٧١] .

على ان آثار ابن الخمار تفوق آثار سلفه شأنا . فمترجماته ، وجلها من السريانية الى العربية ، تشمل كتاب « الآثار العلوية » لارسطو ، وكتب المنطق الاربعة وهي « الايساغوجي » ، و « المقولات » ، و « العبارة » ، و « القياس » في شرح البينوس ، ثم « مسائل ثيوفراسطس » . وكتاب في

« الاخلاق » . ويقال كذلك انه وضع شرحا مطولا وآخر مختصرا لكتاب « الايساغوجي » ، ورسائل في « الهيولي » ، و « الصديق والصداقة » ، و « سيرة الفيلسوف » ، فضلا عن سلسلة من المقالات الطبية . ولكن ربما كان أولى آثاره بالاهتمام كتابه الذي سبقت الاشارة اليه ، « الوفاق بين راي الفلاسفة والنصارى » ، وفيه يتجلى اهتمام هذا العالم ومدرسته بمسائل اللاهوت ، واشتغالهم بمشكلة التوفيق بين الفلسفة والعقيدة ، التي اولاها الفلاسفة المسلمون عناية فائقة ايضا . ومن هذا الطراز من مؤلفاته اللاهوتية مقالة « في الافصاح عن راي القدماء في الباري تعالى وفي الشرائع ومورديها » . وكتاب « خلق الانسان وتركيب اعضائه » ٧٢ .

ولا حاجة بنا ههنا ، لان نشير الى اكثر من اسمين آخرين يستحقان الذكر ، اولهما ابن ناعمة الحمصي ، مترجم الكتاب المنسوب خطأ الى ارسطو، والمعروف بـ « آثولوجيا ارسطو » ، والذي قدر له ان يلعب دورا بعيد المدى في تاريخ مذهب الافلاطونية الجديدة في الاسلام ، والثاني رجل اسمه اسطاث (استاثيوس) ، لا نجد في الاصول القديمة سوى لمحات خاطفة عنه ، مع انه كان بحسب اوثق الروايات ، صاحب الترجمة الكاملة لكتاب ارسطو « ما بعد الطبيعة » . ويورد صاحب «الفهرست» ، وهو المرجع الذي يبدو انه مصدر جميع الروايات اللاحقة في هذا الباب ، حول مؤلف ارسطو الفلسفي الاعظم هذه الفقرة :

« الكلام على كتاب الحروف ، ويعرف بالالهيات . ترتيب هذا الكتاب على ترتيب حروف اليونانيين ، واوله (الالف الصغرى) ونقلها اسحاق ، والموجود منه الى حرف (مو) . ونقل هذا الحرف ابو زكريا يحيى بن عدي . وقد يوجد حرف (نو) باليونانية بتفسير الاسكندر . وهذه الحروف نقلها اسطات للكندي ٧٣ . وله خبر في ذلك . ونقل ابو بشر متى مقالة (اللام) بتفسير الاسكندر ، وهي الحادية عشرة من الحروف ٧٤ ، الى العربي ونقل حنين بن اسحاق هذه المقالة الى السرياني . وفسر ثامسطيوس لمقالة (اللام) ، ونقلها ابو بشر متى بتفسير ثامسطيوس . وقد نقلها شملي ، ونقل اسحاق بن حنين عدة مقالات ، وفسر سوريانوس لمقالة (الباء) وخرجت الى العربي ، رايتها مكتوبة بخط يحيى بن عدي في فهرست كتبه » ٧٥ .

يستنتج من هذا الكلام انه كان في حوزة العرب ابان القرن التاسع اثنا عشر جزءا ٧٦ من الاربعة عشر التي تؤلف كتاب « ما بعد الطبيعة » . هذا بالاضافة الى عدد من الشروح اليونانية لها المنقولة الى العربية . ولم

ينفرد اوستاثيوس (اسطات) بوضع ترجمة كاملة لهذه الكتب الاثني عشر ، بل ان يحيى بن عدي ، كما يبدو ، وضع لها ترجمة مثيلة.٧٧ . ومن المستطاع درسها اليوم في شرح ابن رشد « تفسير ما بعد الطبيعة » الذي حققه المرحوم الاب موريس بويج اليسوعي ، والذي نشر ما بين سنة ١٩٣٨ و ١٩٥٢ .

الفصل الثالث

عناصر من الأفلاطونية الجديدة

أرسطو المنحول

قد يظن المرء ان الكتاب اليوناني الذي كان له الاثر الحاسم في الفكر العربي الفلسفي هو كتاب « ما بعد الطبيعة » — اعظم واجرا كتاب وضعه ارسطو في نطاق البحث النظري — وكان قد نقل الى العربية ، كما مر معنا ، في وقت مبكر ، لا يتجاوز منتصف القرن التاسع . لكن الواقع ان ذلك الكتاب انما هو مؤلف آخر منسوب خطأ الى ارسطو ، ومعروف بـ « آثولوجيا ارسطو » وضعه مؤلف يوناني مجهول . نقل هذا الكتاب الى العربية للكندي — اول مؤلف عربي في الفكر الفلسفي الخالص — وذلك في الوقت نفسه الذي انجز فيه المترجم السوري عبد المسيح بن ناعمة الحمصي ٧٨ نقل كتاب « ما بعد الطبيعة » . ان قيمة هذا الكتاب التاريخية عظيمة ، فقد وصفه البعض بانه خلاصة للفلسفة اليونانية ، التي نشطت في الحقبة الاسكندرانية وعملت جاهدة على سبك جميع العناصر الفكرية ، الناشئة في عهودها الخلاقة ، في كل واحد ٧٩ . فالعرب الذين كانوا — كما اسلفنا — منهمكين في مشكلة التوفيق ، ليس بين الفلسفة اليونانية والعقيدة الاسلامية فحسب ، بل بين العناصر المتنافرة في الفكر اليوناني نفسه ايضا،اعتبروا كتاب « آثولوجيا » دون شك غنيمة عظمى . ومع ان ترجمة ابن ناعمة توهم انها منقولة عن تفسير فرفوريوس لالهيات ارسطو المنحولة ، فليس بين مصادرنا ما ينسب مثل هذا التفسير الى هذا العلم السوري من اعلام الافلاطونية الجديدة . لكن الغريب ان هنالك كتابا في « الالهيات » منسوبا الى ديودوخس برقلس (ت ٤٨٥) ٨٠ ، وهو العلم الاخر من اعلام المذهب الافلاطوني الجديد ، وآخر وثني من كبار ممثلي الفكر اليوناني . ويغلب على الظن ان هذا الكتاب هو عين الكتاب المعروف بـ « اصول الالهيات » لبرقلس، والذي دخل في مجموعة الآثار الارسطوطالية الزائفة التي وصلتنا بالعربية . وفي القرن الثالث عشر اقبل المؤلفون المدرسيون ، نظير القديس توما الاكويني

والقديس ألبير الكبير ، على هذا المؤلف ، فتدارسوه أو شرحوه تحت عنوان Liber de Causis أو « في الخير المحض » ٨١ .

« آثولوجيا » و « الخير المحض »

على ان كتاب « آثولوجيا » ، وكتاب « الخير المحض » كليهما بعيدان كل البعد عن تعليم ارسطو الاصيل . فالاول منهما قد ثبت انه تلخيص للكتب الثلاثة الاخيرة (اي الرابع والخامس والسادس) من « تساعات » افلوطين ، مما يفسر جزئيا ، صلة فرفوريوس به في التقليد العربي . اما السبب في عدم اقتران كتاب « التساعات » باسم مؤلفه الحقيقي (افلوطين) فيعود ، بالدرجة الاولى ، الى امر مستغرب للغاية ، هو ان هذا المفكر اليوناني الكبير لم يكن معروفا لدى العرب باسمه الخاص . فاسم «أفلوطين» في شكله العربي « فلوطينوس » قد ورد عرضا مرة او مرتين في المصادر العربية بين اسماء شارحي ارسطو ٨٢ ، وانما يشار اليه احيانا باسم « الشيخ اليوناني » .

نجد في « آثولوجيا » وكتاب « الخير المحض » كليهما مذهب الفيض ، الذي كان من الفكر العربي الفلسفي برمته تقريبا بمثابة حجر الاساس ، مشروحا ومفصلا بصورة وافية . ففيه نجد راي افلوطين في « الواحد » ، والوجه الذي عليه اوجد هذا « الواحد » مراتب الكائنات الدنيا ، مدونا بكل تفصيل . ولقد كان جلال هذا البحث الافلوطيني ، وجراة الافكار التي يدور حولها، مما حفز الكندي، في ما يروى،على وضع شرح لهذا الاثر ٨٣ ، لكن شرحه هذا ، لسوء الطالع ، لم يصلنا . الا انه كان ولا شك المثال الذي احتذته المباحث المتافيزيقية اللاحقة ، والمؤلف الذي جعل ذلك النظام الدقيق لتحدر الكائنات من « الواحد » ، كما ورد في « آثولوجيا » ، اشد احكاما .

يقول مؤلف « الآ ثولوجيا » في فاتحة كلامه ان غرضه انما هو :

« القول في الربوبية والابانة عنها وانها هي العلة الاولى ، وأن الدهر والزمان تحتها ، وانها علة العلل ومبدعها بنوع من الابداع ، وان القوة النورية تسنح منها على العقل ، ومنها بتوسط العقل على النفس الكلية الفلكية ، ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعة ، ومن النفس بتوسط الطبيعة على الاشياء الكائنة الفاسدة ، وان هذا الفعل يكون منه بغير حركة ، وان حركة جميع الاشياء منه وبسببه ، وان الاشياء تتحرك اليه بنوع من الشوق والنزوع » ٨٤ .

النفس بين عالم الحس وعالم العقل

والمؤلف يجد في حركة الشوق مفتاح الحل ، ليس لطبيعة النفس التي تقوم كوسيط ما بين عالم المحسوسات وعالم المعقولات فحسب ، بل لانبثاق جميع الكائنات من « الواحد » (او « الاول ») . فالنفس التي ليست سوى العقل « وقد تصور بصورة الشوق » ٨٥ ، تقوم باحدى وظيفتين : فهي تحكم او تدبر ، اما عالم الصور الكلية واما عالم الجزئيات . وذلك تبعا لشوقها الى الكلي او الى الجزئي٨٦ . فهي عندما تشتاق الى الجزئيات ، فانها بداعي حنينها لكشف طبيعتها الفاعلة تتجه نزولا ، خاضعة للعقل : منقادة لسلطانه، وعندها تستقر في الحيوان او النبات او الانسان ، على صورة كائن روحي غير منظور ، تعود على اثر انحلال الجسد الى عالم الجواهر المفارقة ، وذلك بعد ان تمرّ في مراحل عديدة من التطهر ٨٧ . ودعما لهذا الراي ، يستشهد المؤلف بمفكرين ثقات هم هراقليطس وانبدقليس وفيثاغورس وافلاطون ، الذين ذهبوا جميعا الى ان النفس تهبط الى الجسد من عالم العقل ، ثم تعود اليه متى تحررت من عبودية الجسد . وقد وصف افلاطون هذا الجسد بأنه سجن تحتجز فيه النفس حيناً ، بينما وصفه انبدقليس بانه كالصدأ الذي يعتريها ٨٨ .

ويسند مؤلف « آثولوجيا»الى افلاطون ايضا فضل التمييز بينالذوات الحسية والذوات العقلية ، فيخص الاخيرة بصفة الثبوت والخلود ، والسابقة بصفة التغير والتحول . وبالرغم من هذا التمييز ، فان افلاطون يذهب الى ان سبب الماهيات المحسوسة وغير المحسوسة واحد ، هو « الكائن الحق الاول » ، او « الخير المحض » ، او « الله » عز وجل ٨٩ .

العلل الاولية والعلل الثانوية

ان تفسير نظرية افلاطون تفسيرا حرفيا خالصا ، قد يقود الى الاعتقاد بان « الخير المحض » ، عنده ، قد اوجد « العقل » و « النفس » و « الطبيعة » في الزمان . على ان افلاطون انما ادخل اعتبار الزمان في حديثه عن بدء الخليقة ، مجاريا الفلاسفة القدماء ، لكي يبرز الفارق بين العلل الاولية العليا والعلل الثانوية الدنيا لا غير . وذلك لانه يتعذر على من يتكلم عن العلة ان لا يعرض لاعتبار الزمان ، ما دام المفترض في العلة ان تسبق المعلول ، ومثل هذا السبق ليس بالضرورة سبقا زمنيا . وهذان النوعان من الفواعل ، اعني النوع الخاضع للزمان والنوع غير الخاضع له ، يصح في الاول منهما فقط

القول انه يفعل في الزمان . وبناء عليه يمكن ان يوصف بأنه سابق لمعلولاته . والحق ان الفاعل او السبب حري بان يكشف عن طبيعة المعلــول الخاصة . اما الحكم بانه خاضع للزمان او غير خاضع له ، فذلك يتوقف ، ليس عــلى طبيعته الخاصة كمعلول ، بل بالاحرى على طبيعة عللها ٩٠ .

حول طبيعة النفس

أما في الفصلين الثاني والثالث ، فيفحص المؤلف عن الكيفية التي تطلع بها « النفس » على عالم الحس ، ويثير ثلاثة اسئلة :

الاول : هل « النفس » تحتفظ بعلم المحسوسات بعد عودتها الى عالم العقــل ؟

والثاني : هل « النفس » قابلة للتجزئة ام غير قابلة ؟

والثالث : هل هي عرض مادي ام انها جوهر روحي ؟

ثم يجيب عن السؤال الاول بقوله ان النفس في عالم المعقولات تدرك جميع الاشياء بصورة ثابتة وتامة وغير متبدلة ، وذلك وفقا لطبيعة العالــم الذي هي فيه . فهي ، على ذلك ، ليست بحاجة الى تذكر المعارف المتغيرة التي حصلتها في غضون رحلتها الى عالم الحس . وعن السؤال الثاني يجيب بان التجزئة تلحق « النفس » بالعرض وليس بالجوهر ، اذ هــي بالجوهــر واحدة وخالدة وغير متجزئة . لكنها لدى اتحادها بالجسد ، تغدو منقسمة الى حيوانية وشهوانية وغضبية ومدركة ، وذلك وفقا للجزء الذي تستقــر فيه من الجسد ٩١ .

اما بشأن طبيعة « النفس » ، فان المؤلف يسفّه الرأي القائل بان النفس هي ائتلاف بين اجــزاء الجسد ٩٢ ، وينعت ـــ ساخرا ـــ جميــع الذيــن يؤيدون هذا الرأي بانهم جرميّون ، ثم يدلل على ان « النفس » لا يمكن ، عقلا ، ان تكون مجرد ائتلاف ، لان الائتلاف من صفة الاجساد ، بل ان النفس هي اصل الائتلاف او علته . وفضلا عن ذلك ، فان الائتلاف عــرض يطرأ على الجسد بفعل النفس ، في حين انالنفس جوهر مميز عن الجسد ومستقل عنه . وهي منه بمثابة المدبر او الحاكم ٩٣ .

النفس تمام الجسد

بل ان الرأي القائل بان النفس « تمام » الجسد (انطلاشيا) والــذي ذهب إليه جماعة من « افاضل الفلاسفة » ٩٤ ينبغي ان نفحص عنه بدقة .

فلفظة « تمام » التي عرّفت بها « النفس » ، قد تعني فعل الكائن الطبيعي والصناعي الذي تسند اليه تلك الصورة على نحو انفعالي محض ، متصل بها اتصالا لا يقبل الانفصال . ومهما يكن من امر ، فان صلة النفس بالجسد صلة تمام فاعل ، اي انها مبدأ الفاعلية الخاصة بالجسد او علتها الاصيلة ٩٥ .

عالم المثل العقلية

وفي الفصلين الرابع والسادس ، يتوفر المؤلف ببلاغة على جمال العالم العقلي وجلاله ، وهو العالم الذي يعلو عالم المحسوسات ويضفي عليه الكمالات التي يزدان بها . فالعالم العقلي ، في رايه هو موطن النماذج التي هي مُثل للموجودات القائمة في عالم الطبيعة ، وصور غير مادية للجمال والكمال . وهو ، الى ذلك ، موطن الكائنات الروحانية اي العقول او الجواهر المفارقة التي تختلف عن العقول الدنيا في ان موضوع علمها دائم وثابت .

اما اوضاع هذه الكائنات الروحانية التي تحدث عنها ارسطو بكل ايجاز، فان المؤلف يذكر ان كلا منها يقيم في «كلية فلك سمائه الخاصة» . ويبقى في الوقت نفسه منفصلا عن سائر الكائنات الاخرى ، لكن ليس كما توصف الذوات الجسدية بالانفصال بعضها عن بعض ، بل على نمط مختلف اختلافا كليا . فهذه الكائنات « النورانية » ليست متنافرة قطعا ، بل هي على العكس متكاملة ومتساندة ، بحيث « يرى واحد منهم ذاته في ذوات صاحبه » ٩٦ ، ويرى كل شيء آخر ، معقولا كان ام محسوسا ، على نحو فكري خالص ، وبصورة فورية ٩٧ .

تحدر الكثرة من الواحد

وقد تكون اعصى المعضلات في مذهب الانبثاق الميتافيزيقية التي ستعترضنا في صميم الفكر الفلسفي العربي هي معضلة التعدد ، او انبثاق الكثرة عن « الواحد » ٩٨ . والمؤلف ، من اجل الظفر بمفتاح لحل هذه المشكلة التي تركها افلاطون والايليائيون ارثا للفلسفة القديمة ، يحث الباحث على ان « يلقي بصره على الواحد الحق فقط ، ويخلّف الاشياء كلها خارجا منه ، ويرجع الى ذاته ويقف هناك ، فانه يرى بعقله الواحد الحق ساكنا واقفا عاليا على الاشياء العقلية منها والحسية ، ويرى سائر الاشياء كأنها أصنام منبثة منه وماثلة اليه » ٩٩ . وذلك بدافع شوقها اليه ، من حيث هو مصدرها أو مبدؤها .

تحدر المثل من الاول

ومن اجل ادراك انبثاق الجواهر او «الانيات الحقة الشريفة» من المبدع الاول ، لا بد لنا من الترفع عن جميع المخلوقات الدنيا العابرة . ذلك لان هذه المثل ، خلافا لاشباحها العالمية ، قد اوجدها « الواحد المطلق » بغير زمان ، وبدون ان يكون بينها وبين مبدعها اي وسيط ١٠٠ . بل كيف يمكن الافتراض انها تولدت في الزمان ، ونحن نرى ان الزمان وهذه المخلوقات الدنيوية قد وجدت اصلا بفعل هذه « المثل »ذاتها ؟ « فعلة الزمان لا تكون تحت الزمان ، بل تكون بنوع اعلى وارفع ، كنموّ الظل من ذي الظل » ١٠١ .

طبيعة الاول

ومع ان « الواحد » علة لجميع الاشياء ، او مبدأ لها ، فهو مع ذلك يختلف عنها كل الاختلاف ، ومع ان جميع الاشياء مستقرة فيه ، فهو ليس حالاً في اي منها . ذلك لان جميع الاشياء تحدرت منه ، وهي تحيا به،واخيرا تعود اليه . وانما جاز ان تنبثق جميع الاشياء من الاول ، لانه ليس ايا منها . واول كائن انبثق منه هو « العقل » ؛ وهو ايضا الجوهر الاول ، والكائن التام الاول ، الذي منه تنبثق جواهر الاشياء في العالم الاعلى والعالم الادنى .

ومن غرائب المفارقات ان « الواحد » ، الذي هو علة كل وجود وكمال ، هو مع ذلك ، فوق الوجود والكمال ، اذ لا يعتريه نقص بوجه . والواقع ان انبثاق الكائن التام الاول منه (اي « العقل ») انما كان بسبب كماله الاقصى ١٠٢ .

انبثاق العالم

ثم ان « التام » الذي هو ايضا الكائن الاول او الجوهر الاول ، بدوام تأمله في مبدعه ، امتلأ منه بالنور والجمال ، فغدا بهما « عقلا » . وبناء على ذلك اصبحت افعاله شبيهة بأفعال « الواحد » ، الذي استمد منه ما افاضه عليه من « قوى كثيرة عظيمة » ، عنها تولدت « النفس » على نحو خال من الحركة ، يشبه تحدر « العقل » من « الواحد » المطلق في المرحلة السابقة . اما « النفس » ، فبما انها « معلولة من معلول » فهي لا تستطيع ان تعمل بلا حركة ، فكانت نتيجة هذه الحركة « صنما » ، أعني كائنا « دائرا غير ثابت ولا باق » نظير كل ما هو متولد من حركة . هذا « الصنم » هو عالم

الطبيعة او عالم الحس ١٠٣ .

ولما كانت « النفس » متوسطة بين عالم العقل وعالم الحس ، كانت قادرة على ان تتجه بنظرها الى فوق نحو مبدعها ، فتكتسب منه « قوة ونورا » ، وأن تتجه به الى تحت ، فيحدث من ذلك عالم الطبيعة . وسوء مصير النفس في رأي مؤلف « آثولوجيا » مرده الى تقديم اشتغالها بامور الحس ، على اهتمامها بشؤون « العقل » ١٠٤ .

مراتب النفس

و « النفس » في حال انحطاطها تمر في ثلاث مراتب متتابعة : المرتبة النباتية ، والمرتبة الحيوانية ، والمرتبة الانسانية . وكلما كانت مرتبتها متدنية كانت حالها اشد سوءا ، لكنها عندما تنضم الى الانسان ، تستعيد صلتها « بالعقل » ، لانها تسترجع مع ملكة الحركة،قوتي الاحساس والعقل. على انها ، حتى في حال اقترانها بانواع النبات والحيوان ، فانها لا تفقد خاصية العقل فقدانا تاما ، لانها عندما تتملص من وجودها العابر في عالم الطبيعة ، تعود فتنضم الى العالم العقلي الذي هو حيزها او مقامها الاصيل . ولما كانت « النفس » غير مقيدة بمكان ، كان باستطاعتها ان تستقر في اي مكان ، وان تنبث في العالم كله دون ان يعتريها ما يعتري الكل من انقسام الى اجزاء ١٠٥ .

حيز الجواهر المعقولة

واذا سأل سائل الآن : ما هو حيّز الجواهر المعقولة او « الصور » ؟ فالمؤلف يجيب بأنه « العقل الاول » . اذ قد تعيّن انه حيز الصور . فالمؤلف يقول « ان العقل الاول يحوي جميع الاشياء » . وذلك لان « الفاعل الاول (اي الواحد) أول فعل فعله وهو العقل ، فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الاشياء التي تلائم تلك الصورة » ١٠٦ . على ان هذه الصور ليست مجرد نماذج كلية للاشياء ، بل انها ، فضلا عن ذلك ، مبادئها الفاعلة. ولقد دعاها المؤلف « بالكلمات الفواعل » ، وهي ما سماه الرواقيون وآباء الكنيسة الاولون بـ rationes seminales ١٠٧ .

العقل في الاحياء الدنيا

وتجلّي « العقل » هذا منبث في العالم بأسره . ففي ادنى طبقات

الاحياء نجد عقـلا « غير ناطـق » ، لا يتجلى فقط في الوظـائف الحيويـة التي تمارسها الحيوانات الدنيا ، بل في سعيها للتعويض عما يشوبها مـن نقص ، فيحتال له « العقل الكائن فيه ، فتحدث الاعضاء القوية بـدلا ممـا نقص عن قوته. فلذلك صار لبعض الحيوان اظفار ولبعضه مخالب ولبعضه قرون ولبعضه انياب على نحو نقصان قوة الحياة فيه » ١٠٨ .

العقل في الانسان

ونجد في مرتبة اعلى من سلم الكائنات « عقلا ناطقا » ، هو ضرب مـن النور ينبعث من « العقل الاول » ، وينفذ في الحيوان العاقل او « الانسان الطبيعي »، الذي هو شبح او صورة « للانسان العقلي » ، الا انه منغمس في عالم الحس انغماسا لا يتيح له ان يسمو فوق مستوى الرأي او التفكـير المنطقي . على انه ، اذا تمكن من ان يعبر عالم الحس ، كما سنح « لافلاطون الالهي » ، استطاع ان يتأمل عالم المعقولات في كامل جماله وجلالـه ، وان يدرك حقائق الاشياء ، دون معاناة فكرية او جهد عقلي ١٠٩ . ومتى بلغ هذا المستوى ، تم له تبرير صلة النسب التي تربطه بالانسان العقلي الذي هـو مثاله ، واثبت انتماءه الى عالم المعقولات الذي هو مقامه الحقيقي .

« الخير المحض » في تراث العرب

اما كتاب « الخير المحض » ، فيشتمل على احدى وثلاثين او اثنتـين وثلاثين قضية . وهو ، نظير كتاب « آثولوجيا » ، يشرح باقتضاب المعتقدات الاساسية في مذهب الفيض . لكن من الصعب تعيين الزمن الذي نقـل فيه هذا الكتاب الى العربية . فابن النديم الذي وضـع « الفهرست » سنـة ٩٨٧ ، ينسب الى برقلس ، فضلا عن كتاب « سطويوخوسيس الصغرى » ، رسالة في « الخير الاول » يبدو انها مطابقة لكتاب « الخير المحض » ١١٠ . وهنالك مؤلَّف اسبق هو «صوان الحكمة» للسجستاني (القرن العاشر)، فيه شواهد مقتبسة يقال انها مستمدة من كتـاب لبرقلس عنوانـه « نسكس الاصغر او « الخير المحض » ١١١ . وهذا يعزز الاحتمال بأن الكتـاب كـان متداولا في القرن العاشر . ويشهد لذلك ايضا كتاب منسوب الى العـالم الطبيعي والطبيب البـارز الرازي (ت. ح. ٩٢٥) عنوانـه « الشكوك على برقلس » ١١٢ . فقد كانت ادلته على ازلية العالم في هذا الكتاب كأدلة جان

فيلوبونس المضادة واسعة الانتشار بين متكلمي المسلمين وفلاسفتهم في القرن العاشر ١١٣ .

يمكن اعتبار كتاب « الخير المحض » بمنزلة « آ ثولوجيا ارسطو » من حيث هو مصدر يوناني رئيسي لمذهب الانبثاق في نشأة الكون ذلك المذهب الذي اخذ به الفلاسفة المسلمون بالاجماع تقريبا . فالكتاب يضم مادة الفكر الافلاطوني الجديد ١١٤ ، كما عـدّله بعض الشيء برقلس زعيم المذهب الافلاطوني الجديد في القرن الخامس ، وتلميذ سريانوس . وبرقلس اسم عرفه العرب وادرجوه في عداد شراح ارسطو .

« الآنية » في « الخير المحض »

في القضايا التمهيدية ، يعالج برقلس الرباعي المؤلف من « الواحد » و « الآنية » و « العقل » و « النفس » ، الذي يمثل تعديلا لثلاثي افلوطين الذي لا يخص الآنية بمكان واضح بينها . فكتاب « الخير المحض » يقحم « الآنية » ما بين « العقل » و « الواحد » ، فهو يصرح (في القضية الرابعة) « ان اول مُبدَع هو « الآنية » ، اذ هو فوق الحس ، وفوق « النفس » وفوق « العقل » ١١٥ . وبناء على ذلك فهو اشمل كائن مبدَع ، كما وانه اسمى الكائنات وأتمها وحدة ؛ بفضل قربه من « الواحد » الذي منه تحدر بصورة مباشرة ولكنه مع ذلك ليس خاليا خلوا تاما من التعدد ، اذ هو مؤلف من العنصرين المتضادين : التناهي واللاتناهي . فبقدر ما هو قريب من « العلة الاولى » ، فهو « كامل وتام وعقل كلي القدرة » حاو في ذاته الفضائل والمثل العقلية في اسمى مراتب الكلية ، وبقدر ما هو بعيد عنها هو عقل وضيع مشتمل على المثل العقلية بدرجة ادنى من الشمول . وعلى ذلك ، فان التعدد ينشأ فيه بداعي الازدواجية التي سبق ذكرها ؛ وهذا يؤدي ، بدوره ، الى تعدد المثل العقلية . والمثال الواحد ، عندما يتجلى في العالم الادنى ، ينشأ منه عدد لا يحصى من الموجودات المقابلة له . على ان هـذه الكثرة لا تفسد وحدة الآنية الفعلية ، بداعي ان معلولاتها غير متميزة عنها ، كما تتميز معلولات الموجودات الحسية عن المثل المقابلة لها . فالآنية اذن « واحد بريء من الخلل » ، ومتنوع من غير تمايز ، فهو لذلك وحدة في كثرة ، وكثرة في وحدة ١١٦ .

الآنية والعقل

والكائن الثالث في السلّم هو « العقل الذي يرد عند افلوطين ثانيا ، وهو يشارك الآنية في طبيعته،لانهما كليهما معلولان،ولانهما كائنان عقليان. ومعذلك فهما يختلفان عن « الواحد » ، اذ « الواحد » فوق الزمان والدهر ، في حين ان الآنية والعقل هما فوق الزمان الا انهما يوجدان في الدهر ، وهو امد بقاء الكائنات الازلية في العالم العقلي . اما « النفس » ، وهي الكائن الرابع المنبثق من « الواحد » ، فهي دون الدهر ، ولكنها فوق الزمان ، باعتبار انها علة للزمان وللحركة ، التي هي ملازمة للزمان (القضية الثانية) .

طبيعة الادراك العقلي

ويختلف « العقل » عن « النفس » كذلك باعتبارات اخرى . فهو «جوهر غير متجزىء»،لا يخضع لمقولات الكم او الحس او الحركة (القضية السادسة) . ثم ان طبيعة الادراك فيه مزدوجة ، فهو يدرك ما دونه من حيث هو علة له ، ويدرك ما فوقه من حيث هو معلول له . اما ادراكه للجزئيات المتحدرة منه ، فليس جزئيا بل كليا . اذ ان الجزئي نفسه انما يوجد في « العقل » وجودا عقليا او كليا (القضية السابعة) . وعلى هذا النحو يدرك « العقل » جميع الاشياء ، وذلك بالقوة التي يسبغها عليه « الواحد » ، وهو بادراكه لها على هذا الوجه يحفظها ويدبرها . اما ادراكه للكائنات الدنيا، فيتم عن طريق ادراك « النفس » للطبيعة ، وادراك الطبيعة لما هو دونها من المخلوقات . وعلى ذلك جاز ان يوصف « العقل » ، بانه « متسلط على كل ما هو دونه من اشياء ، وحافظ لها بالقوة الالهية الخاصة به ، والتي بها يغدو علة لجميع الاشياء » (القضية الثامنة) .

والذي يدركه « العقل » هو صور الاشياء . وهذه الصور في راي صاحب « الخير المحض » ، كما هي في راي افلاطون نفسه ، متفاوتة — ولا بد — في مدى كليتها . فبقدر ارتفاع مرتبة الكائن العقلي المعين في نظام الكائنات ، يكون مدى شمول الصور التي يحتويها (القضية التاسعة) . وهذه المثل ، لما كانت موضوع ادراك « العقل » ، لم يصح اعتبارها مفارقة لجوهر العقل ، وذلك تبعا للقول الارسطوطالي المأثور الذي يستشهد به المؤلف ، وهو ان كل عقل بالفعل هو في الوقت نفسه عقل ومعقول . وهو في ادراكه لذاته يدرك جميع الاشياء التي هي دونه على نحو كلي (القضية الثانية عشرة) . ومقام « العقل » في سلم الكائنات التي هي دونه انما هو بمثابة المنبع غير

المباشر ، ليس من حيث المعرفة وحدها،بل من حيث الوجود أو الكينونةايضا. و « العقل » ، نظير « الاول » ،الذي يحاكيه ، يبث جوهره في الاشياء التي هي دونه ، على النحو نفسه الذي يبث به « الواحد » كمالاته في جميع الاشياء (القضية الثانية والعشرون) .

النفس علة صورية ومحركة

ولما كان « الواحد » و « العقل » كلاهما فوق الزمان والحركة ، فان « النفس » التي اوجدها « الواحد » بوساطة « العقل » هي في الاصل مبدأ الحركة والزمان . فهي تحرك الكرة الاولى (كرة السماء) ، وكذلك سائر الكرات الطبيعية (كرات الكواكب) . وهي في الوقت نفسه علة حركة الكرات وسبب فاعلية الطبيعة (القضية الثالثة) . وبما انها تقوم على تخوم العالم العقلي ، فهي بمثابة جسر بين عالم « الجواهر العقلية التي لا تتحرك » وعالم الكائنات المتحركة الحسية . وبما ان هذه الكائنات قائمة في « النفس » بوصفها صور الاشياء ومُثلها الكلية ، فمن الجائز ان يقال عن « النفس » انها « العلة الصورية » للكائنات الحسّية . وبما ان « النفس » مبدأ الحركة المبثوثة في تلك الكائنات ، جاز كذلك ان يقال عنها انها « علتها الفاعلة » . والواقع ان المؤلف يصرح بقوله : « اعني بالنفس القوة التي توجد الاشياء الحسية » (القضية الثالثة عشرة) . على ان هذه القوة الفاعلة او الخالقة في النفس ، لا ينبغي ان تشبه بالقوى المادية او الطبيعية ، اذ من شأن النفس أن تحتوي كائنات طبيعية حسّية متحركة على نحو موحد واحد ، في حين ان الكائنات العقلية التي لا تتحرك ، انما توجد فيها عرَضا ، على نحو متغير ومتكثر (القضية الثالثة عشرة) .

الكائن الاول فوق العقل

يدعو المؤلف احيانا الواحد الذي يقوم على راس نظام الكائنات التي تتحدر ابدا منه « الكائن الاول » ، واحيانا اخرى « العلة الاولى » ، او « الكائن الحق الواحد » ، او « الخير المحض » ، او « النور المحض » . وبناء على هذا التفاوت في التسمية ، فان القارىء ليتساءل ما اذا كان المؤلف ، شأن الكثيرين من المؤلفين الصوفيين ، لا يهدف الى التشديد على ان «الواحد» لا صورة له ولا اسم . فالواحد الذي هو مبدأ لجميع الاشياء ، والكائن الذي لا كائن آخر فوقه ، اقتضى ان يكون ابدا ممتنعا على الادراك العقلي . ذلك

لان الاشياء لما كانت صنفين : محسوسات ومعقولات ، وكانت الاولى موضوعا للحس والخيال ، والاخرى موضوعا للفكر والاستدلال ، كان « السبب الاول » فوق هذين النوعين ، فتعذر بالتالي على الحس او العقل ادراكه . وانما يستطاع استنتاج كونه موجودا من تأمل الكائن المعلول الاول ١١٧ ، اعني « العقل » (القضية الخامسة) .

وبرهان آخر يورده مؤلف « الخير المحض » على تعالي « الواحد » هو ان « المبدأ الاول » انما هو وراء اللانهاية وفوق الكمال . في حين انه يقرن بين هذين الاعتبارين و « العقل » (القضية الخامسة عشرة) . ذلك لان الكامل ، لما كان قائما بذاته ، كان غير جدير باحداث أي شيء آخر (القضية الحادية والعشرون) ، واللامتناهي هو مبدأ التسلسل المستمر في ما دونه لا غير .

حدوث الانبثاق واستمراره

ان السر في انبثاق الاشياء من « الواحد » انما هو ، كما رأى كلا افلاطون وافلوطين ، كون « الواحد » هو « الخير الاسمى » الذي يبث خيريته او اتيته ضرورة في جميع الاشياء على نحو متماثل . لكن التنوع انما ينشأ من اختلاف الملكات في الاشياء وتفاوت طبائعها ، مما يجعلها تتلقى الخيرية المتماثلة والمتفجرة من « المبدأ الاول » بطرق متباينة ومقادير متفاوتة، وهكذا ينشأ التفاوت في عالم الحس . ولولا ذلك لكان مبدأ الوحدة السامي عاما فيه ١١٨ .

ان دوام بقاء الاشياء ، فضلا عن احداثها ، انما هو ناشىء عن «الواحد» الذي يحفظ نظام الكون ويديم بقاءه ، وذلك بالفعل نفسه الذي به اخرجها الى الوجود . « فالواحد » يصون الكون ويدبره على نحو فائق خال من النقص ، اذ هو ذاته بريء من التركيب (القضية التاسعة عشرة) .

سائر صفات الواحد

اما صفات الواحد الاخرى ، التي يتوقف عندها المؤلف ، فيقتضي ذكرها بايجاز في ما يلي : انه قائم بذاته (القضية العشرون) لا اسم له (القضية الواحدة والعشرون) ، كلّيّ العلم وكلّيّ التدبير (القضية الثانية والعشرون) ، موجود في كل مكان وداخل في جميع الاشياء (القضية الثالثة والعشرون) ، بريء تماما من التركيب (القضية الرابعة والعشرون) ، غير قابل للفساد (القضية الخامسة والعشرون والسادسة والعشرون) . بسيط

لاتجري عليه التجزئة (القضية السابعة والعشرون) . وهو المبدأ الاقصى لكن وحدة ولكل كيان في العالم (القضية الواحدة والثلاثون) .

الافلاطونية الجديدة الاسلامية

هذان المؤلفان في الافلاطونية الجديدة يحتويان فعلا على جميع العناصر الجذرية التي دخلت في الافلاطونية الجديدة الاسلامية : فمن تسامي « المبدأ الاول » او الله ، وتحدر الاشياء منه ، وانبثاقها عنه ، الى دور « العقل » كأداة لله في خلقه ، وكحيز لصور الاشياء ، ومصدر اشراق على العقل الانساني ، ثم وضع « النفس » على تخوم عالم المعقولات ، وكونها الحلقة الواصلة ، او الافق الرابط ما بين العالم العقلي والعالم الحسي ، واخيرا الاحتقار للمادة من حيث هي احط المخلوقات المنبثقة من « الواحد » والحلقة الاخيرة في المسلسل الكوني .

وهنالك مستندات اخرى اقل اهمية ، تشرح او تفصل مبادىء الافلاطونية الجديدة نفسها في ما يتصل بنظرية الانبثاق وتسامي « المبدأ الاول » . وهي تعكس الروح الانتقائي الذي شاع في العهد اليوناني المتأخر ، كما يمثله فرفوريوس (ت ٣٠٣) ويامبليخوس (ت. ح. ٣٣٠) ، ودماسقيوس (ت ٥٥٣) ، وسريانوس (ت. ح. ٤٥٠) وسمبلقيوس (ت ٥٣٣) . وهذا ما تتصف به مثلا رسالة « في العلم الالهي » المنسوبة الى الفارابي ، ورسالة اخرى منسوبة الى عبد اللطيف البغدادي ، فضلا عن سلسلة مستفيضة من المقتطفات المنسوبة الى « الشيخ اليوناني » (افلوطين) ١١٩ .

الفصل الرابع

المؤثرات الفارسية والهندية

المنقولات الهندية

ان العرب مدينون لليونان دينا ثقافيا كبيرا ، ومع ذلك فان المؤثرات الفارسية والهندية كان لها شأن ايضا ، لا سيما في العلوم الرياضية والطبية ، وفي النظم السياسية . وكان اتصالهم بهاتين الثقافتين ، في وقت مبكر هو القرن الثامن .

وقد سبق لنا القول انه كان من الكتب الاولى التي ترجمت الى العربية ، كتاب سدهنتا (السندهند) لمؤلفه برهما غوبتا Brahmagupta, فقد لعبت ترجمته العربية ، التي وضعها الفزاري ، دوراً هاما في نشوء علم الفلك الاسلامي ١٢٠ . وهنالك عدد من المؤلفات الطبية الهندية ، ترجمت في عهدي المنصور والرشيد الى العربية ، باشارة من الوزير الفارسي الكبير يحيى البرمكي . والمصادر العربية تشهد لهذا الوزير بأنه ادى خدمة حاسمة لقضية التقدم العلمي والثقافي في اوساط العرب ١٢١ .

على انه لا يبدو ان اهتمام المسلمين بالجانب الفلسفي من تراث الهند كان من الاتساع بمقدار اهتمامهم بفلك الهنود وطبهم . لكن مدى معرفتهم بهذا التراث قد يقاس بما ورد في رسالة لا يُعرف واضعها في « ملل الهند واديانها » ، كانت متداولة بين العرب في اواخر القرن الثامن . وابن النديم ، الذي اورد هذا الخبر في فهرسته ، يذكر انه راى نسخة من هذه الرسالة بخط الكندي ١٢٢ ، فيلسوف العرب الكبير ، الذي سبق لنا ان اشرنا مرارا الى اهتمامه بالمؤلفات الفلسفية والكلامية . وهنالك مؤلفات اخرى ذات طابع اخلاقي او ديني ذكرها المؤلف نفسه ، او اقتبس منها ، في كلامه عن معتقدات الهنود الدينية ، واثبتها في لائحة الكتب الهندية والفارسية واليونانية ، التي عَرَفها العرب ، في موضوع فلسفة الاخلاق ١٢٣ .

ضآلة الاثر الهندي

فاذا تطرقنا الان الى ما هو الصق بالفلسفة من عناصر الفكر الهندي ،

مما يحتمل ان يكون له اثر في الفكر العربي ، فاننا ندهش ، فورا لقلة هذه العناصر وتفاهتها ، متى قوبلت بالتيار الفكري الزاخر الذي تحدر من المصدر اليوناني . فالكاتب المسلم البارز في شؤون الهند ، وهو البيروني (ت ١٠٤٨) ، خصص في كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة » ١٢٤ الذي الفه سنة ١٠٣٠ ، عدة فصول لمسائل فلسفية ودينية . لكن حديث البيروني جاء متأخرا ، فتعذر لذلك ايصال أي أثر حاسم الى فلسفة العرب في مراحل تكوّنها . على انهذا الفلكي المسلم الكبير يشيد بعالم مغمور جدير بالاهتمام ، هو الايرانشهري (النصف الثاني من القرن التاسع) ، فينعته بأنه الكاتب الوحيد الذي التزم الموضوعية في حديثه عن عقائد الهنود الدينية ١٢٥ . لكن الكتب التي اسندها الى الايرانشهري المصدر الثاني الوحيد الذي تحدث عنه ، وهو المؤلف الفارسي الاسماعيلي ناصر خسرو (ت ١٠٦١) ، لم تبلغنا لسوء الحظ ١٢٦ . بيد ان اقتران اسمه باسم الرازي ، وهو من اعظم الشخصيات في تاريخ الفلسفة والعلوم الاسلامية ، يزكي اهميته في تاريخ البدع الدينية الفلسفية في الاسلام ، ويضفي على اسمه رونقا خاصا بين ارباب النفوس القلقة الباحثة عن الحق ، في غضون القرن التاسع . فاذا صح ما قاله ناصر خسرو ، من ان الرازي اخذ عن الايرانشهري بعض ارائه في المادة والمكان والزمان ، جاز ان ننشد في تعاليم الايرانشهري الفلسفية مؤثرات هندية محتملة في فلسفة المسلمين . لكن هنالك إشكالا يزيد الامر تعقيدا ، هو ان الرازي ادى عن جراته الفكرية الثمن المعروف ، وهو مصير الجانب الاكبر من انتاجه الى النسيان . ومع ذلك فقد بقي لنا من اثاره الفلسفية ما يكفي لاعادة بناء رايه في العالم والانسان ، بصورة مقبولة . وابرز ظاهرة لرأيه في الانسان والعالم هي اعتقاده بوجود خمسة مبادىء ازلية تستوعب جميع ظواهر العالم ، وقوله بتكوّن الاجسام من ذرات . ثم ما قد يكون من الناحية الاسلامية اجرأ ارائه ، وهو اعتقاده بتناسخ الارواح . ومع ان تأثير افلاطون وفيثاغورس ههنا لا شك فيه ، فان بعض اظلال نظريته في النفس وتناسخها ، وفي الزمان وتركيب المادة ، يتعذر تفسيرها بما يفي بمجرد الاستناد الى الفلسفة اليونانية . وعندها يتحول النظر الى احتمال ردها الى الاثر الهندي ١٢٧ .

مواطن الاثر الهندي

كان المذهب الذري ، في غير تعليم الرازي ، واسع الانتشار بين المتكلمين

المسلمين . فقد وضع هؤلاء المتكلمون في ردهم على النزعة الارسطوطاليـة ، نظرية ذرية قائمة بذاتها ، مؤداها ان العالم يقوم على ثنائية اساسية هي ثنائية الجوهر والعرض ، لم تلبث أن قرنت بمذهب اهل السنة . فقد قبل متكلمو المسلمين المذهب الذري في المادة والمكان والزمان بما يشبه الاجماع ، واقاموا على اساسه نظاما كلاميا محكما ، يقوم على راسه سيد مطلق السلطة هو الله تعالى ١٢٨ . وسنعود الى بحث هذه النظريـة مفصلا ، لكـن من الجديـر بالملاحظة الآن ان بعض مفارقاتها للاصول اليونانية في نظرتهـا الى طبيعـة الزمان والمكان والاعراض ، وقابلية الجواهر والاعراض للفناء ، تعكس على ما يبدو ، مؤثرات هندية . فالفرقتان البوذيتان : فابهاشيكا (Vaibhashika) وساوترنتيكا (Sautrantika) ، والطائفتان البرهميتان : نيايا (Nyaya) وفايشاشيكا (Vaishashika) ، وكذلك شيعة جاينـا (Jaina) ، كانت جميعها قد وضعت ، في غضون القرن الخامس ، مذهبا ذريا مستقلا ، على ما يظهر ، عن المذهب اليوناني ، بسطت فيه التعاليم الذرية في المادة والزمان والمكان ، ورسخت الاعتقاد بطبيعة العالم الفانية الناجمة عن كونه مركبا ١٢٩ . اما الاعراض ، فقد غدت في اعتبار المتكلمين المسلمين طبقة مميزة مـن الموجودات ، عرّفت اجمالا بأنها كل ما يطرأ على الجوهر . وهي ، كالاعراض في نظام الاشاعرة ، ليست ذات قدرة ذاتية على البقاء ١٣٠ .

وهنالك مشابهات اخرى عديدة جديرة بالذكر ما بين النظرية الذرية الاسلامية والنظرية الهندية ، وما تنطويان عليه من مضامين وربما كان من اهم السمات المشتركة بين النظريتين ، التدليل على اتصاف الكـون بالزوال ، وصفة الامكان المتافيزيقية الاصيلة فيه ، وكلا الاعتبارين من الفكر الاسلامي والهندي في الصميم .

معالم اخرى من الاثر الهندي

وهنالك شواهـد اخرى تثبت اطلاع العرب على الفكر الهنـدي . فالمؤلفون المسلمون ينسبون الى فرقة هندية تعرف عندهم بـ « البراهمة » الراي القائل بأن النبوة ، او ارسال الرسل من لـدن الله ، ليست ضرورية اطلاقا . لذلك فان الرسائل الكلامية بوجه العموم تخصص مجالا رحبـا للتدليل على وجوب النبوة ، معـارضة لهؤلاء البراهمة وللمفكرين العقليين الذين يذهبون الى ان العقل لا يفتقر الى عون سماوي،فهم بفضله يستطيعون الاستغناء جملة عن الوحي .

وفي المصادر العربية ذكر لفرقة هندية غامضة تعرف بـ « السمنية » كان لها ، على ما يبدو ، اتباع من بين المسلمين . والمعروف عن هذه الفرقة قليل جدا ، لكن المهم بشأنها ان متكلمي العرب ، الذين لم يكونوا على علم كاف بآراء المشككين من فلاسفة اليونان ، كانوا في نطاق نظرية المعرفة ، يعتبرون اتباع السمنية حملة لواء النزعة اللاادرية او التشكيكية القائلة ان اية معرفة لما يقع فوق متناول الحس ضرب من المحال ١٣١ .

الاثر الفارسي والاخلاق

كذلك كان التأثير الفارسي في الفكر الفلسفي الاسلامي محدودا ، قد اقتصر على بعض الاقوال المأثورة في الحكم والاخلاق خاصة . ونحن مدينون لاحد نقلة العهد الباكر ، هو المترجم الفارسي ابن المقفع ، باخراج ترجمة ممتازة الى العربية عن البهلوية لكتاب حكايات فريد، هو « كليلة ودمنة » ، وضع اصلا باللغة السنسكريتية منسوبا الى بيدبا الحكيم الهندي . ولقد شغلت هذه الترجمة ، ولا تزال ، مقاما رفيعا في تاريخ النثر العربي ، وفي الارشاد الاخلاقي . وهنالك تراث زاخر من الادب الحكمي ينسب اكثره الى جماعة من الحكماء بينهم انوشروان وبزرجمهر وكسرى ، تسربت في وقت ما وعلى نحو ما ، الى العربية من اصول فارسية . ومن المحتمل ان يكون بعض المؤلفين الفرس ، الذين كتبوا في القرن العاشر ، قد شعروا بالحاجة الى تصنيف مجموعات من الحكم الاخلاقية والدينية ، لكي يعززوا — في غمرة المشادة القومية بينهم وبين العرب — ادعاءهم بأن الفرس القدماء كانوا اندادا لليونان او العرب في مضمار الاقوال الحكمية . ولدينا مجموع هام من هذا النوع منسوب الى الفيلسوف الفارسي مسكويه (ت ١٠٣٠) عنوانه المترجم عن البهلوية « الحكمة الخالدة » ، ويشتمل في ما يشتمل على نصائح وارشادات ، وجهها الملك اوشهنج الى ابنه في العصور القديمة « او بعيد الطوفان» . فالحكم الاخلاقية التي خلّفها هؤلاء الحكماء الفرس والعرب واليونان البارزون ، امثال انوشروان ، ولقمان ، وهرمس ، وديوجينيس ، وكثيرين غيرهم ، قد ضمّها مسكويه في مجموعة ١٣٢ .

وهنالك رسائل اخلاقية اخرى وضعها مؤلفون يتحدرون من اصل فارسي ، لم تكن اقلها اهمية رسالة لابن المقفع في الادب ، تعرض لقضايا مختلفة ، مثل كيفية تصرف المرء مع عشرائه ، او مع رؤسائه ، وطبيعة الفضيلة وما شابه ... وهي مفرغة في اسلوب خطابي منمق ، عمل ابن المقفع الفارسي به على منافسة المنشئين العرب ١٣٣ .

الردود على الهرطقة المانويه

وفي نطاق الفكر النظري اقتصر الاثر الفارسي او كاد على المسائل الدينية والفلسفية النابعة من المانوية[١٢٤] ، والتي اصابت ، على ما يبدو ، رواجا كبيرا بين المؤلفين العرب . فمن اشرس الردود على الهراطقة الذين دعاهم الفرس «زنادقة» ، تلك التي وجهت ضد المانوية[١٢٥] . وهذه الردود بحد ذاتها تدل على مدى انتشار المانوية في الفكر الاسلامي ، اذ قد يتردد صداها في الانتاج الادبي الخالص ، فضلا عن المؤلفات الفلسفية والمناقشات الكلامية. ومن العبث ان نقدم على عرض تاريخي مجمل لتيار من الافكار نكاد نلتقيه عند كل منعطف من منعطفات الحياة الفكرية في الاسلام . ذلك لان الفلاسفة المحترفين انفسهم لم يتحرروا من مؤثراتها ، فكانت من ثم اكثر مناقشاتهم لمسألة الوحدانية الالهية تفترض معارضة الهرطقة المانوية .

اسهام الفرس في النهضة الفكرية

ومع ان العناصر الفلسفية الفارسية كانت ، نسبيا ، قليلة الاهمية في الفكر الاسلامي ، فلا بد من التذكير بأن ما أداه الفرس الى الفكر الفلسفي في الاسلام ، انما جاء على يد جيل جديد من مفكريهم وفلاسفتهم . فهؤلاء ، بعد ان تشربوا افكارا يونانية وألمّوا بجانب ضئيل من الثقافة الفارسية القديمة ، كتب لهم ان يتركوا على تاريخ الفكر الاسلامي طابعا لا يمحى . ولقد برز امرهم الى حد ان اشهر الذين تألق نجمهم من علماء المسلمين بعد سنة ٧٥٠ كانوا في الغالب من اصل فارسي . فكان منهم اشهر لغوي وهو سيبويه (ت. ح. ٧٩٣)، واعظم فيلسوف وهو ابن سينا (ت١٠٣٧)، وابرز طبيب وهو الرازي ، واكبر متكلم وهو الغزالي (ت ١١١١) . ولقد كان بينهم وبين العرب منافسة ازدادت فاعلية وحدّة بعد تولي العباسيين للخلافة سنة ٧٥٠ . على ان الفضل الذي دانوا به للعرب انما كان في نطاق لغتهم الثقافية وديانتهم الاسلامية . لكن المناخ الثقافي في ذلك العهد تميز بضعف الروابط العرقية بالقياس الى الولاء الديني الذي جمع بين الفرس والعرب ، وحمل معظمهم على ان يسخروا له جميع قواهم ومآتيهم الفكرية .

حواشي الباب الاول

١ انظر : Duval, *Histoire d'Edesse*, p. 162, and Wright, *History of Syriac Literature*, pp. 61 f

٢ انظر : Georr, *les catégories d'Aristote dans leurs versions Syro-arabes*, p. 14; Baumstark, *Geschichte der Syrischen Literatur*, p. 101; Wright, *History of Syriac Literature*, pp. 64 f.

٣ انظر ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ، ج٢ ، ص ١٣٤ وقابل ادناه ص ١٥٩ .
Georr, *Les catégories d'Aristote dans leurs versions syro-Arabes*, p. 14;

٤ للاطلاع على انتاج الراهب يعقوب انظر :
Duval, *Histoire d'Edesse*, pp. 244-51

٥ Georr, *Les catégories pp.* 25 f. Duval, *La littérature syriaque*, p. 257; Wright, *History of Syriac Literature*, p. 138

٦ Georr, *Les catégories*, p. 27; Baumstark, *Geschichte*, pp. 248-56.
وقد انكر ريت Wright نسبة الكتاب الاخير الى يعقوب الرهاوي ، انظر :
History of Syriac Literature p. 91, notes

٧ انظر : Wright, *History of Syriac Literature*, pp. 155 ff
Duval, *La littérature syriaque*, pp. 258 ff.

٨ انظر : Rénan, *De philosophia peripatetica apud syros*, p. 33.

٩ ابن العبري ، مختصر تاريخ الامم ، ص ١٣٠ وما بعد ، و
Hitti, *History of the Arabs*, p. 309, 365, 373 f.

١٠ ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٥٢ وما بعد .

١١ ابن النديم ، الفهرست ، ص ٥١١ ، وصاعد ، طبقات الامم ، ص ٤٨ ، ٦٠ .

١٢ حول هذا الموضوع بحث نقدي لروسكا ، انظر :
Ruska, *Arabischen Alchemisten*, p. 8 f.

١٣ ابن جلجل ، طبقات الاطباء ، ص ٦١ ، ابن العبري ، مختصر ، ص ١١٢ ، الفهرست ص ٤٢٧ ، القفطي ، تاريخ الحكماء ص ٣٣٤ وما بعد .
Hitti, *History of the Arabs*, p. 309, 365, 373 f.

١٤ الفهرست ، ص ١٧٨ ، ومن الذين نقلوا عن الفارسية : النوبختي والحسن بن سهل المنجم واسحق بن يزيد وزادويه ، وبهرام (المصدر نفسه ، ص ٣٥٥ ـ ٣٥٦) .

١٥ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٢٠ وصاعد ، طبقات الامم ، ص ٤٩ . انظر مخطوط رقم ٣٣٨ في جامعة القديس يوسف ـ بيروت ، قابل :
Kraus, *Rivista degli Studi Orientali*, 1934, No. 14, pp. 1-20.

١٦ ابن العبري ، مختصر ، ص ١٣٥ وما بعد .

١٧ المصدر نفسه ، ص ١٢٤ – ١٢٥ .

١٨ الفهرست ، ص ٣٥٤ ، و
Dunlop, «The Translations of al-Bitriq and Yahya (Yuhanna) b. al-Bitriq» in *Journal of Royal Asiatic Society*, 1959, pp. 140 f.

١٩ المسعودي ، مروج الذهب ، ج ٨ ، ص ٢٩١ – ٢٩٢ .

٢٠ مختصر ، ص ١٣١ . قابل : ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ، ج١ ، ص ١٧٥ ، وابن جلجل ، طبقات الاطباء ، ص ٦٥ ، والقفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٨٠ .

٢١ انظر ادناه .

٢٢ Hitti, *History of the Arabs*, p. 364. والفهرست ، ص ٤٢٥ – ٤٢٦ ، وابن جلجل ، طبقات الاطباء ، ص ٦٥ – ٦٦ .

٢٣ صاعد ، طبقات الامم ، ص ٤٩ – ٥٠ ، القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٧٠ ، المسعودي ، مروج الذهب ، ج ٨ ، ص ٢٩٠ – ٢٩١ ، الفهرست ، ص ٣٩٥ .

٢٤ الفهرست ، ص ٣٩٥ .

٢٥ الفهرست ، ص ٣٩٦ ، القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٣٧ .

٢٦ الفهرست ، ص ٣٩٦ – ٣٩٧ .

٢٧ ابن العبري ، مختصر ، ص ١٢٨ ، ابن جلجل ، طبقات الاطباء ، ص ٦٧ .

٢٨ الفهرست ، ص ٣٥٨ ، انظر ايضا : المسعودي ، التنبيه والاشراف ، ص ١٦٣ ، القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ١٣١ ، ١٨ .

٢٩ Steinschneider, *Die Arabischen Ubersetzungen, pp. 58 f.*

٣٠ الفهرست ، ص ٣٦٦ .

٣١ قابل : Dunlop, «Translations», p. 145.

٣٢ المرجع نفسه ، ص ١٤٧ ، وابن جلجل ، طبقات الاطباء ، ص ٦٧ – ٦٨ .

٣٣ انظر اعلاه ، ص ٣٢ .

٣٤ الفهرست ، ص ٣٩٢ – ٣٩٣ ، ٣٥٣ ، القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣١٥ – ٣١٦ ، ٤٤١ وما بعد .

٣٥ المسعودي ، مروج الذهب ، ج٧ ص ٣٨ – ٤٣ .

٣٦ الفهرست ، ص ١٧٤ .

٣٧ انظر على سبيل المثال : المسعودي ، مروج الذهب ، ج٧ ص ٧ – ١٠ ، ٣٩ وما بعد.

٣٨ مروج الذهب ، ج٧ ، ص ٣٨ وما بعد ، السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ٣١٠ .

٣٩ المصدر نفسه ، ص ٤٠ وما بعد .

٤٠ راجع : Hitti, *History of the Arabs*, p. 429. Patton, *Ahmad b. Hanbal and the Mihna*, p. 50 f.
انظر ايضا ادناه ص ٩٦ وما بعد .

٤١ الفهرست ، ص ٣٥٢ ، ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ، ج١ ص ١٨٦ — ١٨٧ .

٤٢ الفهرست ، ص ٣٥٣ — انظر ايضا القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٩٧ — ٩٨ ، وعيون الانباء ، ج١ ص ١٨٧ ، حيث تجد الخبر نفسه .

٤٣ انظر مخطوط اياصوفيا ، رقم ٣٦٣١ . حقق هذه الرسالة وترجمها برغستريسر انظر
Bergstraesser, «Uber die Syrischen und Arabischen Galen-Uebersctzungen» in *Abhandlugen fur die Kunde des Morgenlandes*, XVII, 2. See also: XIX, 2.

٤٤ فى مخطوط اياصوفيا ، وعند برغستريسر رسالة جالينوس « فى طبقات المتعلمين » ص ٢٢ .

٤٥ مخطوط اياصوفيا .

٤٦ قابل برغستريسر : «Uber die Syrischen», p. 5.

٤٧ المرجع نفسه ، وابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ج١ ص ١٠١ .

٤٨ الظاهر ان رواية هذا المخطوط مشوشة . قابل :
Bergstraesser, «Uber die Syrischen», p. 5 f.
Walzer and Kraus, *Galeni Compendium Timaei Platonis*, pp. 18 ff.

٤٩ الفهرست ، ص ٣٥٧ وما بعد و ٤١٩ ، والقفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ١٣١ .

٥٠ الفهرست ، ص ٢٩٥ وما بعد .

٥١ الفهرست ، ص ٣٦٦ ، والقفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٥ .

٥٢ الفهرست ، ص ٣٥٨ ، ٣٦١ ، ٣٦٦ .

٥٣ الفهرست ، ص ٤١٧ .

٥٤ المؤلفات الفلسفية التي يعود فضل ترجمتها اليه هي كتاب الاخلاق لجالينوس ، ومقدمة علم المنطق ، له ايضا (انظر الفهرست ، ص ٤١٩) .

٥٥ ترجمه الى الالمانية ك. مركل K. Merkle, Leipzig, 1921.

٥٦ الفهرست ، ص ٤٢٣ ، وابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ج٢ ، ص ٢٠٠ .

٥٧ عيون الانباء ، ج١ ص ٢٤٤ ، والفهرست ، ص ٤٢٤ .

٥٨ شيخو ، مقالات فلسفية ، رقم ١١ .

٥٩ الفهرست ، ص ٤٢٥ ، ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ، ج١ ص ٢٤٥ ، القفطي ، تاريخ الحكماء ص ٢٦٣ .

٦٠ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٨ — ٣٩ ، ٤٠ .

٦١ الفهرست ص ٣٦٨ .

٦٢ الراجح ان النص العربي لكتاب القياس من وضع ثيودورس ابو قرة (ت ٨٢٠) تلميذ يوحنا الدمشقي واسقف حران (القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٦ ، الفهرست ، ص ٣٦٢) وايضا : Walzer and Kraus, *Galeni*, p. 99.

٦٣ قابل : القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٧٨ ، ٣٢٣ ، والفهرست ، ص ٣٨٢ .

٦٤ ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة ، الجزء الخامس ، القسم الاول ص ١٢٢ .

٦٥ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٦٢ ، الفهرست ، ص ٢٤٨ وفي اماكن عديدة ، ومخطوطة المتحف البريطاني ، القسم الشرقي ، رقم ٨٠٦٩ ،
Périer, *Yahia b. 'Adi*, pp. 71 f.

٦٦ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٦٢ .

٦٧ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ١١٦ — ١٢٠ ، ونجد فيه جدولا بآثار ثابت بن قرة .

٦٨ نشره الاهواني في القاهرة ١٩٥٢ .

٦٩ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٦ وما بعد ، ٦٤ ، ٢٥٧ ، ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ، ج١ ، ص ٢٣٤ . انظر ايضا : بدوي ، منطق ارسطو ، ج٢ ، ص ٤٦٧—٦٧٢ ، ومخطوط مكتبة الاسكوريال رقم ٧٩٨ (ورقة ٦٩ — ٧١ ، ١٠٠ — ١٠٢) .

٧٠ الفهرست ، ص ٣٨٣ وما بعد ، القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٤٦ .

٧١ الفهرست ، ص ٣٨٤ ، القفطي ، تاريخ الحكماء ص ٢٤٦ ، ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ، ج١ ص ٢٣٥ وما بعد .

٧٢ ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ، ج١ ، ص ٢٢٣ ، القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ١٦٤ ، الفهرست ، ص ٣٨٤ .

٧٣ الكندي ، اول فيلسوف عربي مبدع ، توفي حوالي سنة ٨٦٦ ، وهذا يستتبع ان يكون اسطات هذا قد عاش حوالي هذه الفترة .

٧٤ هذا الكتاب هو حتما الكتاب الثاني عشر من « ما بعد الطبيعة » ، اذا اعتبرنا ان الكتابين الاولين هما كتاب الالف الكبرى A وكتاب الالف الصغرى a الذي الحق به .

٧٥ الفهرست ، ص ٣٦٦ . قابل القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٤١ — ٤٢ .

٧٦ يبدو ان العرب لم يعرفوا الكتاب الحادي عشر (ك) وهذا يستنتج من كلام ابن النديم الذي يدعو كتاب اللام الحادي عشر ، كما مر ، وهو ما يبدو من تفسير ابن رشد ايضا.
٧٧ انظر اعلاه ص ٤١ .

٧٨ قـابل
Badawi (ed.) *Plotinus apud Arabes*, p. 1-64. Kraus, «Plotin chez les Arabes», *Bull. de l'Institut d'Egypte*, 23 (1941), p. 267. Cf. English version, *Plotini Opera II*, ed. Henry and Schweyzer (Henry) نشير اليه فيما بعد باسم

٧٩ قابل Duhem, *Le système du monde*, IV, 325.

٨٠ الفهرست ، ص ٣٦٧ .

٨١ قابل :
Anawati, « Prolégomènes à une nouvelle édition du De Causis Arabe », *Mélanges Louis Massignon*, pp. 75 ff.; also Duhem, *Le système du monde*, IV, 332.

٨٢ الفهرست ، ص ٣٧١ ، القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٥٨ .

٨٣ الفهرست ، ص ٣٦٦ ، القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٤٢ .

٨٤ انظر « اثولوجيا » في : بدوي ، افلوطين عند العرب ، ص ٦ ، والترجمة الانكليزية Henry, *Plotini Opera*, II. مقابلة للنص اليوناني .

٨٥ بدوي ، ص ١٩ (Henry, p. 219).

٨٦ المرجع نفسه ، ص ١٨ وما بعد (Henry, p. 219 f).

٨٧ المرجع نفسه ، ص ٢٠ (Henry, p. 221).

٨٨ المرجع نفسه ، ص ٢٣ وما بعد (Henry, p. 225 f.).

٨٩ بدوي ، ص ٢٦ (Henry, p. 231).

٩٠ بدوي ، ص ٢٧ وما بعد (Henry, p. 231).

٩١ بدوي ، ص ٣٨ الخ (Henry, pp. 63 f).

٩٢ الاشارة هنا الى رأي امبدقليس وفيثاغورس واتباعهما . قابل ارسطو ، كتاب النفس ، ١ ، ٤٠٨ أ

٩٣ بدوي ص ٥٣ (Henry, pp. 207, 199 f.).

٩٤ اي ارسطو واتباعه ، راجع : *De Anima* II, 412 b5.

٩٥ بدوي ، ص ٥٥ (Henry, pp. 209 f).

٩٦ بدوي ، ص ٦٣ (Henry, p. 385).

٩٧ المرجع نفسه ، ص ٦٣ وما بعد (Henry, pp. 383 f.).

٩٨ المرجع نفسه ، ص ١١٣ .

٩٩ المرجع نفسه ، ص ١١٤ (Henry, pp. 273 f.).

١٠٠ المرجع نفسه .

١٠١ المرجع نفسه .

١٠٢ المرجع نفسه ، ص ١٢٨ (Henry, pp. 291 f.)
ان المؤلف الذي يصف «الاول المطلق» احيانا بأنه قمة الكمال ، يعارض نفسه بادعائه ههنا انه فوق الكمال . وهو عادة يشير الى «الاول» بأنه اسمى من «الكائن التام الاول» ، يعني « العقل » .

١٠٣ بدوي ص ١٣٦ الخ (Henry, p. 293).

١٠٤ المرجع نفسه ، ص ١٣٦ وما بعد ، (Henry, pp. 293 f.).

١٠٥ المرجع السابق ، ص ١٢٧ وما بعد ، (Henry, p. 295).

١٠٦ المرجع نفسه ، ص ١٣٩ (Henry, pp. 441 f.).

١٠٧ المرجع السابق ص ١١٢ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٤ (Henry, pp. 273, 447, 449).

١٠٨ المرجع نفسه ، ص ١٥١ . (Henry, p. 459).

١٠٩ المرجع نفسه ، ص ١٤٢ ، ١٥٧ (Henry, p. 449, 389).

١١٠ الفهرست ، ص ٣٦٧ ، ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ج١ ، ص ٦٩ . انظر ايضا
Anawati, «Prolégomènes», p. 77-78.

١١١ قابل : البيهقي ، « منتخب صوان الحكمة » مخطوط بودليان Bodleian مارش رقم ٥٢٩ ، ومخطوط كوبرولو Koprulu رقم ٩٠٢ .

١١٢ الفهرست ، ص ٤٣٢ ، القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٧٥ ، ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ج١ ، ص ٣١٩ .

١١٣ البيروني (ت ١٠٤٨) اقتبس مقطعين من هذا الكتاب في كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة » ، انظر ص ١٧ و ٣٢ .

١١٤ للاطلاع على خلاصة القضايا الاثنتين والثلاثين التي شملها الكتاب انظر :
Hauréau, *De la phil. scholastique*, I, 384-90; St. Thomas Aquinas, *In Liber de Causis*, in Opuscula Omina, X, etc. انظر ايضا :

١١٥ انظر بدوي ، الافلاطونية المحدثة ، ص ٦ . ولقد وردت لفظة (الا نية) في الترجمة اللاتينية كـ «Esse», بمعنى الكينونة . قابل
Duhem, *Le système du monde*, Vol. IV, p. 334.

١١٦ بدوي ، الافلاطونية المحدثة ، ص ٧ .

١١٧ في النص : «المعلول الثاني» ، ولكن هذا قد يكون اشارة الى مرتبته بعد الانية التي توصف احيانا بأنها هي الكائن المعلول « الاول » أي « العقل » ، واحيانا بأنها مميزة عنه .

١١٨ بدوي ، القضية ١٩ و ٢١ و ٢٣ .

١١٩ بدوي ، افلوطين عند العرب ، ص ١٦٥ — ٢٤٠ و :
Rosenthal, «As-Saykh al-Yunani and the Arabic Plotinus Source» in *Orientalia* Vol. 21 (1952), p. 461-529, Vol. 22 (1953), p. 370-400; Vol. 24 (1955), p. 42-66; and Henry, II, Passim.

١٢٠ انظر اعلاه ، ص ٣٠ .

١٢١ الفهرست ، ص ٤٢٥ ، ٤٩٨ .

١٢٢ الفهرست ، ص ٤٩٨ . توفي الكندي حوالي سنة ٨٦٦ ، على ان ابن النديم يذكر انه رأى نسخة اخرى من هذا الكتاب سقط منها اسم المؤلف تاريخها ٨٦٣ ، يستدل منها ان عالما هنديا كتبها ليحيى البرمكي .

١٢٣ الفهرست ، ص ٤٥٢ ، ٥٠١ وما بعد .

١٢٤ نشره ساخاو ، لندن .

١٢٥ الفهرست ، ص ٤ .

١٢٦ زاد المسافرين ، ص ٩٨ ، ٢٤٣ . انظر ايضا :
Pines, *Beitraege zur Islamischen Atomenlehere,* p. 34 f.

١٢٧ في نظرية الرازي الذرية وفكرته في المبادىء الخمسة الازلية شبه صارخ بتعاليم نيايا — فايشيشكا ايضا . انظر :
Radhakrishnan, *History of Philosophy, Eastern and Western,* p. 227-88, and infra.

١٢٨ انظر : Fakhry, *Islamic Occasionalism,* p. 37 f., 71 f.

١٢٩ انظر حول مذهب الهنود الذري :
Hastings, *Encyc. of Religion and Ethics* II. 200; Pines, *Beitraege,* p. 102 f.;
وكذلك
Radhakr'sihnan, *History of Philosophy, Eastern and Western, I* 143 f, 224-29; Fakhry, op. cit. p. 26 f, 34 f.

١٣٠ انظر مثلا : البغدادي ، اصول الدين ، ص ٥٦ ، الباقلاني ، التمهيد ، ص ١٨ وما بعد ، وايضا ادناه .

١٣١ البيروني ، تحقيق ما للهند من مقولة ، ص ١٠ الخ . والفهرست ، ص ٤٩٨ .
Pines, *Beitraege,* p. 107, 110.

١٣٢ انظر : « الحكمة الخالدة » ، نشر بدوي وانظر ايضا :
Henning, «Eine Arabische Version Mittel-Persischen Weisheitschriften», in *Z.D.M.G.*, Vol. 106, I (1956), pp. 73-77, and *Islamic Culture,* Vol. 35, 4 (1961), p. 238-43.

١٣٣ مخطوط اسطنبول ، نور عثمانية ٢٣٩٢ .

١٣٤ راجع ما جاء عن ماني وآرائه في الفهرست ، ص ٤٧٠ — ٤٨٧ .

١٣٥ في الفهرست ، ص ٤٨٦ وما بعد ، جدول طويل بأسماء الزنادقة ورد فيه ذكر لابن المقفع والشاعر بشار ، واعضاء من اسرة البرامكة ، بل للخليفة الاموي مروان الجعدي (٧٤٤ — ٧٥٠) .

البَـــابُ الثـاني

المشَادات السِياسيّة والدِينيّة الأُولى

الفصل الأول

الانقسامات الدينية السياسية

المشادات الاولى

بلغ تأثير الفلسفة اليونانية في الفكر الاسلامي اقصى فاعليته ، على اثر ترجمة المؤلفات الفلسفية اليونانية وانتشارها ، في القرن التاسع . وكان المسلمون قبل ذلك اكثر انهماكا بالقضايا السياسية والعسكرية الملحة التي جابهتهم . وفي ما عدا الاهتمام بالشعر ، الذي كثيرا ما خدم الاغراض السياسية ، فان نشاطهم الثقافي كان محدودا . لكن الصلة الوثيقة في الاسلام ، ما بين السياسة والدين ، ثم بين احكام الشريعة واصول العقيدة ، كان لا بد من ان تولد ، منذ البدء ، مناظرات دينية ــ سياسية معقدة مهدت لها النزاعات السياسية الاولى ، التي ادت الى زعزعة الوحدة الدينية في العصر الاسلامي الباكر .

كان للعقائد الدينية الاسلامية تأثير بعيد المدى في نشأة الحركة الفلسفية وتطورها . لذلك ، يجدر بنا ان نلقي ، ولو نظرة خاطفة ، على المحاولات الاولى التي استهدفت تعريف بعض المفاهيم الاساسية . فلقد تمت صياغة هذه المفاهيم الدينية، في الغالب، في سياق دعم المواقف السياسية المتعارضة، لتتخذ مع نشوء الحركة الكلامية التي تلت مدلولا حاسما .

موقف الخوارج من الخلافة

انبثق اول شقاق سياسي خطير من النزاع على زعامة الامة في الاسلامية ، بين مرشحين قويين متنافسين على الخلافة ، هما علي بن ابي طالب الخليفة الرابع وصهر النبي ، ومعاوية والي الشام ومؤسس السلالة الاموية . ففيما كان علي ــ بحسب الرواية الشائعة ــ يهم بقطف ثمار النصر في معركة صفين سنة ٦٥٧ ، لجأ معاوية الى حيلة ، حملت عليا على ايقاف القتال ، والقبول بالتحكيم ؛ فانتهى الامر ــ من ثم ــ باخفاق علي[1] . ومن جراء ذلك تمرد فريق من جيشه ، متذرعين بالقول ان قبوله بالتحكيم القى ظلالا من الشك على

حقه الشرعي في الخلافة . اما هل كانت هنالك عوامل اخرى ، فأمر لا يعنينا الآن ، انما المهم في امر هؤلاء المتمردين ، الذين عرفوا بعد ذلك بـ «الخوارج» ، انهم اثاروا ، للمرة الاولى في تاريخ الاسلام ، مسألة الاساس الذي تقوم عليه السلطة السياسية ، والحدود التي تنتهي عندها . بل انهم بلغوا من ذلك الى حد انكروا معه ضرورة منصب الخلافة جملة ، ودعوا الى قتل الحكام « الطغاة »[2] ولقد كان لجوؤهم هذا الى التمرد والاغتيال السياسي مرتبطا بنظرة دقيقة الى مفهوم التقوى او الايمان الصحيح ، وهي نظرة تميزهم عن الفئات الثورية الاخرى . فقد ذهب الخوارج الى ان المسلم الذي يرتكب كبيرة ، سياسية كانت او غير سياسية يصبح خارجا على الدين . فاذا كان مرتكبها هو الخليفة ، جاز شرعا خلعه او قتله ، على اساس انه كافر[3] . فلزم عن ذلك ان الاسلام الصحيح ليس الاساس الطبيعي للسلطة السياسية فحسب ، بل وللعضوية الفعلية في المجتمع الاسلامي ايضا .

موقف المرجئـة

هذا الموقف المتطرف ، لم ينج من تحدي بعض الفرق الاسلامية الاخرى ، كالشيعة الذين عاهدوا عليا على الولاء المطلق ، وكالمرجئة الذين تحدوا مفهوم الخوارج المتصلب في معنى الايمان الصحيح . ففيما كان الخوارج يميلون الى رد مدلول الايمان الى التمسك بالشريعة والعمل بمقتضاها ، حصره المرجئة في معنى « حب الله ومعرفته والتسليم له » ؛ وشددوا على ان الاعمال الصالحة ، ليست دليلا على الايمان الصحيح[4] . فالمؤمنون انما يدخلون الجنة بفضل اخلاصهم لله وحبهم له ، لا بفضل علمهم به وانقيادهم اليه . فاذا عرض للذي « رسخ في قلبه حب الله والتسليم له » ان ارتكب اثما ما ، فان اثمه لا يفسد ايمانه ، ولا يحرمه من المكان الذي يستحقه في الجنة[5] . فالحكم الاخير عليه ينبغي ، على أي حال ، ان يترك لله . والسلطة السياسية لا يجوز ان تثار حولها الشبهات على اساس اعتبارات كلامية ، اذ من حق الله وحده ، ان يفصل في صحة ايمان الحاكم ، وايمان سائر المسلمين معا[6] .

أما في ما يتصل بشروط الخلافة ، فان المرجئة وافقوا الخوارج في بند واحد هام في هذا الباب ، هو ان اي مسلم اتصف بالتقوى ورات الامة الاسلامية انه جدير بها ، فهو مؤهل لتوليها ، بصرف النظر عن كونه من قريش ، قبيلة النبي ، او من سواها ؛ بل حتى عن كونه عربيا (كما اشترط المحافظون)[7] ، او غير عربي .

ومن الآراء المتحررة الاخرى التي قال بها المرجئة ، ما نسب الى جماعة من كبار علمائهم،من ان التصريح بأقبح اشكال الكفر (مثل الاقرار بالتثليث)، لا يستتبع بالضرورة ، تهمة الكفر ؛ وان ارتكاب اكبر الآثام لا يفسد ايمان المسلم ، ولا يعرضه للهلاك ، ان هو مات مقرا بوحدانية الله . وهذا الاقرار ، في راي هؤلاء المرجئة ، هو الشرط الوحيد للنجاة٨ .

موقف الشيعة

وثالث فرقة كبرى من الفرق الدينية ـ السياسية ظهرت في غمرة الاضطرابات التي صدعت وحدة المسلمين ، بُعَيد وفاة النبي ، هي فرقة الشيعة ، وهي بدون شك أهم فرقة تفرعت من الكيان الاسلامي . وكانت قد انبثقت ، شأن الفرقتين الاخريين اللتين عرضنا لهما اعلاه ، عن الكفاح السياسي الذي استفحل في ذلك العصر،ومن محاولة للتوصل الى جواب واف عن مشكلة السلطة السياسية التي طرحها الخوارج بأسلوبهم المثير . فاذا قيل ان الخوارج قد ثاروا على الخليفة الرابع ، بدافع الحرص على الحقوق الدستورية الصريحة ، الخاصة بالخليفة المنتخب انتخابا شرعيا ؛ واذا قيل ان المرجئة قد أحتجوا احتجاجا معقول اللهجة على التصلب في الراي وتركوا الامر جملة لحكم الله؛فان الشيعة انما اكتفوا بمعاهدة علي على التأييد القاطع المطلق ، باعتبار انه صاحب الحق الشرعي الوحيد في الخلافة ٩ . ولقد لجأ الشيعة ، في تأييدهم لعلي في كثير من الاحوال الى حجج نظرية هي دون الحجج الفعلية ، وبنوا اكثرها على نظرة سابقة ومجردة للخليفة ومهامه ، فدعوه اماما ، وذهبوا الى القول ان الامام ليس الخليفة الشرعي الوحيد للنبي الذي ينحصر حق الخلافة في ذريته ـ وهم اهل البيت ـ وحسب ، بل هو ايضا المرجع الوحيد الموثوق في تأويل الشريعة الالهية .

عصمة الامام

وخلافا للخوارج الذين لم يتهيبوا قط قيام الفوضى السياسية ، فان الشيعة دعوا الى حكم فردي ديني (ثيوقراطي) مطلق . فقد ذهبوا الى ان اختيار الخليفة او الامام لا يكون بالانتخاب الشعبي (أو المبايعة) ، كما اقتضى العرف الدستوري الذي درج عليه المسلمون في اختيار الخلفاء الثلاثة السابقين، بل بالتعيين او النص الالهي ؛ فالنبي عندما ينص على خلفه انما يمثل ارادة الله ١٠ ، ولما كانت أخص صفات الامام المميزة هي العصمة عن الخطأ وعن

الزلل ، كان اتهامه بخرق الشريعة الالهية ، او عصيان اوامر الله ، مكابرة فلم يسغ ان يتخذ ذريعة لخلعه ، كما فعل الخوارج . والاقدام على هذا الفعل يعرض للخطر وحدة الامة السياسية ، وقدسية الشريعة الالهية١١ . يضاف الى ذلك ، انه بحكم خطورة مهمته كظل لله على الارض ، وكمعلم معصوم ، ومرشد اكبر للجماعة الاسلامية ، فمنصبه هذا لا يمكن الاستغناء عنه ، ولا يجوز ، بالتالي ، انقطاع سلسلة الولاية التي تضمن هذا المنصب . ففي ابان غياب « الامــام » ، لا بد من الاعتبــار انه في « غيبة » موقتــة ، فوجب عندها على جماعة المسلمين ، ان يتدبروا امورهم في تلك الفترة ، على افضل ما يمكن ، الى ان تتحقق « رجعته » النهائية في آخر الزمان١٢ .

رجعة الامام

ومع ان انصار علي الاولين ، حاولوا العثور على نصوص في القرآن او الحديث ، تصلح اساسا لدعم شرعية دعواهم الدستورية ، فمن الواضح انهم استخرجوا اكثر بيناتهم الفقهية من اعتبارات نظرية او اجتهادية . وقد استحوذت عليهم فكرة الامام المعصوم الى حد انهم راحوا يطلقون عليه ، غير مترددين ، صفات الهية او شبه الهية . وقد نقل عن عبدالله بن سبأ (وهو متشيع قديم ، كان يهوديا ثم اعتنق الاسلام) قوله ان عليا حي لا يموت وانه سيعود في آخر الزمان « ليرث الارض »١٣ . وللمذهب الشيعي انصار آخرون كانوا ، مع قبولهم مبدئيا بفكرة الامام الذي لا يموت ، يحصرون هذه الصفة بامامهم الخاص . فالاسماعيلية مثلا يعتبرون اسماعيل ، المتوفى سنة ٧٦٠ ، وهو الابن الثاني للامام جعفر الصادق ، الامام الاخير ، ويدعون انه في غيبة موقتة ؛ في حين ان « الاثنا عشرية » ، يعتبرون الامام الثاني عشر في تلك السلسلة ، وهو محمد بن الحسن المهدي (ت ٨٧٨) ، الامام الغائب الذي سيعود في آخر الزمان « ليملأ الارض عدلا كما ملئت ظلما وجورا » ١٤ .

وفي ما يتصل بالمسألة الكبرى الاخرى التي اثارها الخوارج ، وتركوها ارثا للمتكلمين اللاحقين ، وهي طبيعة العقيدة او كنه الايمان ، فان موقف الشيعة منها يمثل بعض ظواهر ثورية بالنسبة لمؤرخ الفكر الاسلامي . فبينما نجد ، مثلا ، الخوارج يصرحون بأن « كتاب الله » هو المرجع النهائي لحل الخلافات الدينية والسياسية ، يذهب الشيعة الى ان الامام هو المرجع المذهبي والفقهي الاخير في الاسلام ؛ وانه ، دون سواه ، منبع التعليم الديني . ومن هنا دعيت فرق الشيعة المتطرفة ، لا سيما الاسماعيلية ، باسم « التعليمية » في بعض الاحيــان .

الرفض

وفضلا عن ذلك ، فان الشيعة ، لما كانوا قد الجئوا طوال التاريخ الاسلامي ، الى اتخاذ موقف الاقلية الناقمة ، التي حيل تكرارا بينها وبين امانيها السياسية ، كان من الطبيعي ان يثوروا فكريا على واقع الظروف الدينية ـ السياسية ، وان يلتمسوا ، في ميدان التجريد ، ملجأ روحيا يلجأون اليه في وقت الشدة . وهذا الاتجاه يصلح في الغالب لان يعلل ، ليس فقط الروح الثوري الذي الهب العديدين من زعماء الشيعة ، طوال التاريخ الاسلامي ، والنزعة الباطنية التي طبعت افكارهم ومواقفهم ، بل قد يعلل ايضا تجاوبهم مع ابرز الفرق الكلامية العقلية في الاسلام ، اعني المعتزلة [١٥] ، واقرارهم حتى زماننا هذا بجواز الاجتهاد الصادر عن قضاة أكفاء في مسائل الفقه ، واستعدادهم ابدا للاخذ عن الفلسفة اليونانية بلا تردد . ومع ذلك ، فمن المفارقات الغريبة ، ان جماعة من كبار علمائهم[١٦] قالوا بأشنع اشكال التجسيم والتشبيه ، وربما كان ذلك من اجل ردم الفجوة الفاصلة ما بين الخالق والمخلوق ، الذي يقتضيه قولهم بالامام المعصوم . ثم مغالاتهم في التشديد على المنحى الشعائري من مذهبهم ، كما في التنجس الذي ربما اتخذوه ذريعة ، تميزهم عن اهل السنة والجماعة . ومع انهم يجيزون ممارسة التقية في تصرفاتهم الظاهرة ، فان الفرق الاساسي بينهم وبين أهل السنة ، ينبغي ان ينشد ــ كما يبدو لنا ــ في حرصهم الواعي والمتعمد على هويتهم الخاصة . وهذه السلبية النابعة من هذا الحرص ، تبلغ احيانا حد الغلو الفاحش ، كما يشهد على ذلك القول الشيعي المأثور : « ما خالف الجماعة ، ففيه الرشاد » .

الفصل الثاني

نشأة الحركة الكلامية في الاسلام

بوادر الخلاف الكلامي

هذه الاحزاب الدينية ـ السياسية ، التي عرضنا لها اعلاه ، تفوق في خطورتها ، الانقسامات الناجمة عن الخلاف الكلامي الذي اخذ يشق صفوف المسلمين في وقت مبكر . لكن يبدو انها اكتسبت زخما جديدا بتسرب الفلسفة اليونانية الى العرب ، في غضون القرنين الثامن والتاسع . فالفقهاء والمحدثون الاولون ، مع تمسكهم الصريح بحرفية النص ، لم يفتهم اجمالا ، ان يلحظوا المفارقات المنطقية الواضحة ما بين النص المنزل ، ومشاكل التفسير والتنسيق التي اضطروا الى اثارتها . ومع ذلك فالظاهر ان الفرق الكلامية لم تأخذ بالتبلور الا عندما تجاوز الإشكال لطائف التأويلات اللفظية، والتحليلات اللغوية . فراح ، من ثم ، انصار الآراء الكلامية المتضاربة ، يشتبكون في مناقشات عقائدية دقيقة . ثم ان العوامل السياسية ، والمؤثرات اليهودية والمسيحية كانت ، على ما يبدو ، بالاضافة الى الفلسفة اليونانية ، اعظم القوى الفاعلة في تصعيد هذا الاتجاه الفكري .

تجمع اقدم المصادر على ان اول قضية تجريدية، دارت حولها المناقشات الكلامية الاولى ، كانت قضية التخيير والتسيير او (مسألة القدر) . وكان من اوائل المتكلمين الذين خاضوا في هذا الموضوع معبد الجهني (ت ٦٩٩) وغيلان الدمشقي (ت قبل ٧٤٣) وواصل بن عطاء (ت ٧٤٨) ويونس الاسواري وعمرو بن عبيد (ت ٧٦٢)١٧ . وهناك متكلمون آخرون ، منهم الامام الشهير الحسن البصري (ت ٧٢٨) ، الذي نشأ حوله العديد من الآراء الكلامية اللاحقة ؛ فقد كان اميل الى اثبات الموقف التقليدي الذي انكر التخيير واقر جبرية تكاد تكون مطلقة . ومع ذلك ، فان بعض الثقات القدماء ينسبون اليه الاعتقاد بحرية الارادة١٨ .

المحاذير السياسية في قضايا الكلام

ان مزاعم المتكلمين الذين ناصروا فكرة التخيير (القدريين) ما كانت ،

على الارجح ، لتثير هــذا المقدار من الاهتمام ، لــولا ما انطوت عليه مــن مضاعفــات سياسية مزعومة . فمعبد الجهني وغيلان الدمشقي كلاهمــا اعدم ، الاول بأمر الخليفة الاموي عبــد الملك بن مروان (٦٨٥ ــ ٧٠٥) ، والثاني بأمر الخليفة هشام بن عبد الملك (٧٢٤ ــ ٧٤٣) ، وذلك على اساس ما انطوت عليه فكرة الاختيار من تحد لسلطة الخليفة ، وتهديد للاستقرار في الوضع السياسي . فالقول بالاختيار كان يعني ، ولا شك ، ان الخليفة لم يعد براء من المسؤولية عن افعاله الجائرة ، بحجة انها خاضعة لحكم الله الذي لا يرد ١٩ . ومع انه نسب الى الخليفتين الامويين ، معاوية الثاني ويزيد الثالث ، ميل الى راي القدرية ، فان هذه الحركة لم تلق انتشاراً واسعا ابان العصر الاموي .

العامل اليوناني في نشأة الكلام

ان مطاعن اهل السنــة في انصار الاختيار ازدادت حدة لاقترانهــا بالدعوى القــائلة ان هذا الراي ، انما هو وليــد الفكر اليوناني او التعليم المسيحي . فقد ذكر الشهرستاني ان المناقشات الكلامية الاولى التي تناولت « الاصول » في الشطر الاخير من القرن السابع ، افسدتها اعتبارات جدلية اقتبست من « كتب الفلاسفــة » (اليونان)٢١ . ولقد اعتاد كتاب السنــة المحافظون ان يوجهوا تهمة الوقوع تحت التأثير اليوناني ضد اولئك الذين كانوا ينعتونهم بالكفر .

وهنالك ايضا عامل مسيحي ، يبدو انه لعب دورا ما في اوائل العصر الاموي في دمشق ، حيث كانت الاتصالات بين المتكلمين المسلمين واللاهوتيين المسيحيين كثيرة ، كما تشهد على ذلك خلاصة لمناقشة جرت بين مسيحي ومسلم في موضوع حرية الارادة وما تفرع منها ، انطوت عليها رسالة منسوبة الى ثيودور ابي قرة (ت ٨٢٦) اسقف حــران وتلميذ يوحنــا الدمشقي (ت ح ٧٤٨) آخر كبار اللاهوتيــين في الكنيسة الشرقية ٢٢ . ولدينــا كذلك اخبار عن محادثات جرت بين معبد الجهني ــ المفكر الذي اطلق التيار الفكري حول موضوع الاختيار ــ ومسيحي من العراق يدعى سوسن ، اثبت نصها مؤلفون متأخرون٢٢ .

المنطق اليوناني في الحوار الكلامي

هذه الجولات الجريئة الاولى ، في مجال الابحاث اللاهوتية المجردة ،

احتاجت ــ ولا شك ــ الى سلاح جدلي امضى ، عمد المسلمون الى اقتباسه عن اليونان ، قبل ختام القرن الثامن . على ان المعروف عن المناقشات الاولى حول مسألة القدر لا يمكننا لقلته من اعادة رسم معالم هذه الحركة الكلامية كما كانت في ذلك العصر ، على نحو متكامل ، لا سيما ومعلوماتنا عن نشاط القدرية مستمدة بالاكثر ، من مصادر معادية متأخرة . ومع ذلك فان افتراض درجة متقدمة من الحذلقة لم يكن ممكنا قبل ان تم اندماج هذه الحركة في اولى الفرق الكلامية الكبرى ، اعني بها المعتزلة ــ تلك الفرقة التي اشتهر كبار اعلامها في غضون القرن التاسع ، والتي تجرد لمناصرتها المأمون ، الخليفة العباسي الكبير ، بحمية فائقة .

نشأة المعتزلة حول واصل

ان مؤسس فرقة المعتزلة ، بحسب الرواية المتداولة ، هو واصل بن عطاء (ت ٧٤٨) . كان اولا تلميذا للحسن البصري ، وهو شخصية بارزة في تاريخ الفقه والتصوف والفلسفة الدينية في الاسلام . وقد ذكر ان خلافه مع استاذه الحسن دار حول المسألة المعقدة التي طرحها الخوارج بأسلوب مثير ، عن المسلم الذي يرتكب كبيرة : هل يجوز ، مع ذلك ، اعتباره مسلما بحق . كان جواب الخوارج بالنفي القاطع كما مر ، وجواب المرجئة سمحا غير ملزم . اما واصل ، فقد تصدى له الآن بأسلوب جديد لبق ، فأوضح ان مرتكب الكبيرة يجب ان يدرج في منزلة متوسطة بين الكفر والايمان . والحق ان واصلا بذل ، على ما يبدو ، كل ما في وسعه ليثبت ان مثل هذا المسلم الآثم ، لما كان مرتكبه كبيرة ، فهو بالفعل ، كما يؤخذ من هذه اللفظة ، فاسق لا اكثر ولا اقل[٢٤] .

خطورة الحكم على صاحب الكبائر

ان الذي يستأثر بالاهتمام في هذا الحل ، هو انه يقر بالتمييز ما بين ثلاثة مفاهيم متباينة ، هي : الكافر ، والفاسق ، والمؤمن ، قيض لها في غمرة الجدال الكلامي الحاد ان تتشابك كل التشابك . ومع ان قول واصل لم يكن بالغ الابتكار ، ولا داعيا الى الدهشة الشديدة ، فانه يبرز الصعوبة التي يلقاها المتكلم المتصلب في المحافظة على توازنه ، في معاناته لهذا النوع من البهلوانية النظرية . وهذا الاعتدال الذي ابداه واصل واتباعه في هذا الصدد ، يتمثل افضل ما يتمثل ، في الموقف الذي وقفوه والذي تشبث به حتى

المتشيعون منهم ، من المعضلة السياسية الكبرى ، وهو الحكم على الخليفة الجائر او الفاسق ، وتعيين الخلف الشرعي للنبي محمد . فقد نقل عن واصل انه علق الحكم في هذا الباب على اساس الافتقار الى البينات الكافية[25].

صلة الجهمية بالمعتزلة

اما سائر المسائل الكبرى التي كونت ، مع مرور الزمن ، اساس تعليم المعتزلة ، فلا يعرف من راي واصل فيها الا النزر اليسير . ولكن من الجدير بالملاحظة ، اقتران الاعتزال في عهده الباكر ، بحركة منافسة دعا اليها مفكر معاصر هو جهم بن صفوان (ت ٧٤٥) ، مؤسس فرقة الجهمية المنافسة . فقد دعا جهم الى الاعتقاد الجازم بقدرة الله المطلقة ، وبما تستتبعه من الايمان بأن جميع الاعمال الانسانية تابعة لقضاء الله وقدره المطلق. وغالب الظن أن بعض المتكلمين الآخرين ايدوا هذا الراي الذي لم يلبث اهل السنة ان اخذوا به بتعديل طفيف . وقد عرف اتباع هذا الرأي بالجبرية دون اشارة الى اسمائهم . وقد جرت بين جهم ومبعوث من اتباع واصل مناظرة اوردها مصدر متأخر[26] ، تصور الجدل الذي نشب بين الفريقين ، والذي تردد فيه صدى الخلافات العقائدية القديمة . لكن مما يدعو الى الدهشة ، ان جهما كان ، من ناحية اخرى ، على وفاق تام مع المعتزلة، في بعض القضايا الاساسية، نظير القول بخلق القرآن . وهذه الظاهرة حدت على ما يبدو ، ببعض خصوم المعتزلة وبمفكرين آخرين ، الى اعتباره من المعتزلة [27] . ويبدو كذلك ان جهما قال بالتوحيد بين الصفات والذات الالهية ، وهو راي اساسي آخر من آراء المعتزلة ، والمرتكز الفكري الذي قام عليه ادعاؤهم بأنهم الموحدون الحقيقيون الوحيدون . والتسمية هذه اطلقت كذلك على جهم واتباعه [28] .

قول جهم بفناء الجنة والنار

ولقد اعتقد جهم ، الى جانب أنكار حرية الارادة، بفناء السماء والارض، آخر الامر ، بجميع من فيهما[29] . وهو رأي مخالف بجملته لقول المعتزلة بثواب وعقاب ابديين ، ولقولها ــ بالتالي ــ بأزلية الجنة والجحيم ، مما سنعرض له في الوقت المناسب . ويبدو ان جهما ، في عرضه لهذه الفكرة الغريبة ، انما اراد اسناد مدلول حرفي لبعض الآيات القرآنية ، التي تشير الى ان الله تعالى « هو الاول والآخر » (سورة الحديد) ٣٠ ، او ان « كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » (سورة الرحمن ، ٢٦ ــ ٢٧) .

ومهما كان من امر الخلاف بين جهم وواصل ، مؤسسي الفرقتين الاوليين في علم الكلام المنظم ، فمن الاهمية بمكان ، الاشارة الى انهما عالجا بوجه عام المشاكل عينها ، التي ادت الى شق الامة الاسلامية شطرين ، منذ اوائل القرن الثامن .

ومع انه من المتعذر علينا ، ان نتتبع بتفصيل تطور حركة الاعتزال ، ابتداء من عهد واصل ، نظرا لضياع معظم ما دوّنه ائمتها الاولون ، فقد بقي لنا منه ما يمكننا من اعادة بناء تعاليم المعتزلة كما كانت في اوج ازدهارها ، في غضون النصف الاول من القرن التاسع .

مبادىء المعتزلة الخمسة

تتفق معظم مصادرنا على ان نظريات شيوخ المعتزلة تدور على صفتين اساسيتين من الصفات الالهية هما العدالة والتوحيد وتنسب اليهم الادعاء بأنهم القائلون الاصيلون الوحيدون بهما . ومع انهم دخلوا في نقاش حول مسائل أخرى ، لكن الجدير بالذكر ، ان العديد منها يمكن ان يرد منطقيا الى هاتين الفكرتين الجوهريتين ، وعلى ذلك ، فمذهب الاعتزال يتلخص وفقا لما ذكره احد دعاته في اواخر القرن التاسع ، في خمسة اصول هي : العدالة والتوحيد ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ٢٠ . وسنبين في ما يلي ان العقائد الثلاث الاخيرة تلزم منطقيا عن قولهم بعدالة الله المطلقة . ولا شك في ان حرصهم على اثبات هذه العدالة ، هو الذي حدا بهم الى التماس حلول عقلية للمعضلات التي يثيرها النص القرآني ، اذ يصف العزة الالهية بالسلطان المطلق،ودعاهم الى الدخول في تلك المجادلات الاخلاقية ــ الدينية تعزيزا لرأيهم في حرية الاختيار الانساني .

العدالة والسلطة الالهية المطلقة

ومع ان القرآن يؤكد عدالة الله تأكيدا جازما ، وينفي عنه تعالى الظلم والشر نفيا باتا ، فان فيه آيات تتحدث عن هدي الله واضلاله (القرآن : سورة الاعراف ، الآية ١٧٨ ؛ سورة السجدة ، الآية ١٣ ، سورة آل عمران ، الآية ١٥٤ ، سورة الكهف ، الآية ١٦ ، سورة النور ، الاية ٢١ ... الخ) ؛ وعن ختمه على القلوب (سورة البقرة الآيتان ٥ و ٦ ، سورة الانعام ، الآية ١٢٥ ، سورة النحل، الاية ٩٥، سورة الصف الايةه ... الخ) ؛ وعن الاجل، (سورة الانعام، الآية ٢ ، سورة الاعراف ، الآية ٣٢ ... الخ) ، وعن الرزق ،

والمصير (سورة الحاقة ، الآيتان ١٧ و ٢٧) ، ولا سيما الصورة المخيفة التي يرسمها لجهنم ، فهي تعرض مشهدا من اروع المشاهد لسلطان الله المطلق وغير المحدود ، الذي لا يترك مجالا في العالم لاية سلطة اخرى .

العدالة والجبر بين المعتزلة والجهمية

وفضلا عن ذلك ، فان مفهوم قضاء الله الذي لا يرد ، كما ينص عليه القرآن والحديث (الذي يرسم للقضاء صورة اصرم واقتم) ، يجرد العدالة الالهية والمسؤولية الانسانية من كل معنى ايجابي٣١ . ورأي المحدثين الاولين الذي انتهى الى الجبرية الحاسمة ، في مذهب جهم بن صفوان واتباعه ، يؤيد ما جاء في الحديث من ان الانسان لا قدرة له ، بالمعنى الصحيح ، على اختيار افعاله . والحق ، كما قال جهم ، ان حياة الانسان تخضع لقضاء الله خضوعا لا تصح معه نسبة افعاله اليه الا مجازا ، وذلك على نحو ما ينسب « الإثمار الى الشجرة ، والجري الى النهر ، والحركة الى الحجر ، والشروق والغروب الى الشمس ، والإنبات الى الارض » . فالله هو الذي يخلق افعال الكائنات ، الحية منها وغير الحية ، والانسان واحد منها ، فلا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار٣٢ .

والظاهر ان رد فعل المعتزلة العنيف انما كان موجها ، بصورة خاصة ، ضد فكرة الجبر التي قال بها الجهميون ، وكان للمعتزلة بهم صلات وثيقة ، كما رأينا ، مما دعا شيوخ المعتزلة الى محاولة التدليل على اثبات العدالة الالهية . وكان المتكلمون الاولون قد اجمعوا ، بطبيعة الحال ، على رفض نسبة صفة الظلم اليه تعالى٣٣ . اما كيفية التوفيق بين فكرة العدل الالهي من جهة ، ووجود الشر الذي لا مراء فيه في العالم من جهة ثانية ، فلا يبدو انها اثارت قلقهم بصورة خاصة . وهذه القضية بالذات اضحت ، من عهد واصل فما بعد ، موضوع الصراع الحاسم الذي استفحل بين المعتزلة وخصومها .

الطابع العقلي للخير والشر

ان المبدأ الذي ميز المعتزلة عن سواها ، باديء ذي بدء ، كان اسلوبهم الثوري في تقرير ما يمكن ان يسمى بالطابع العقلي في طرق الله وافعاله . فقد حاولوا اثبات ذلك بالادلة العقلية دون ان يتنكروا لقدسية الكلام الالهي . وكان من اهم ما اثاروه في هذا الصدد دعواهم ان الخير والشر ليسا امرين عرفيين او ذاتيين تنبع صحتهما من الاوامر الالهية وحسب ، كما زعم المحدثون وبعدهم الاشاعرة ، بل هما مقولتان عقليتان ، يستطاع اثباتهما

بالطرق العقلية٣٤ . ومن هذه المقدمة الخطيرة انطلقت المعتزلة في التدليل على ان الله لا يأمر بما يتنافى مع العقل ، ولا يفعل غير آبه لمصالح مخلوقاته ، لما يلزم عن ذلك من اخلال بعدله تعالى وحكمته٣٥ . فهؤلاء المفكرون الاخلاقيون لم يتمكنوا ، خلافا لارباب الحديث ، من القبول بفكرة اله كلّيّ القدرة، يجيز لنفسه ان يتصرف خلافا لجميع مبادىء العدالة ومقتضيات الصلاح ، فيعذب البريء ويكلف ما لا يطاق ، لا لشيء الا لانه هو الله ٣٦ .

فكرة التولد

ومن هذا القبيل ، الاعتقاد بأن الانسان قادر على التصرف في العالم تصرفا حرا . ومن اجل التدليل على صحة هذا الراي ، عمد بعض شيوخ المعتزلة ، وعلى رأسهم ابو الهذيل العلاّف (ت ٨٤١) ، الى الترويج لفكرة « التولد » ، او الصلة السببية بين فعل الفاعل والاثر الناتج عنه . فقد ذكر الاشعري ان ابا الهذيل واتباعه ذهبوا الى ان الافعال التي « تتولد » من فعل الانسان ، يجوز ان تقسم الى افعال يعرف الفاعل كيفيتها ، وافعال لا يعرف كيفيتها٣٧ . فمثال النوع الاول انطلاق السهم ، او حدوث الصوت الناجم عن اصطدام جرمين صلبين ، ومثال النوع الثاني السرور ، والجوع ، والمعرفة ، والشم . . . الخ . فهو يذهب الى ان الانسان يجوز ان يعتبر بحق فاعلا للافعال التي يعلم كيفية حدوثها ، اما الافعال التي لا يدرك حقيقتها ، فينبغي ان ترد الى الله تعالى . والظاهر انه بهذا الاعتبار خالف تعليم بشر بن المعتمر (ت ٨٢٥) ، زعيم معتزلة بغداد ؛ فالذي ذهب اليه بشر في «التولد»٣٨ ان « كل ما يتولد من افعالنا ٣٩ فهو من فعلنا » ، سواء أكنا قادرين على ادراك كيفيته أم غير قادرين . اما الدافع الذي حمل ابا الهذيل على ذلك التمييز الصريح فغير واضح . والغالب انه حاول من ورائه رد احدى التهم التي وجهها ضد المعتزلة خصومهم من الجدليين ، لاعتبارهم الانسان «خالقا لافعاله» . وفكرة « الخلق » في راي خصوم المعتزلة ، او كما يسميهم الشهرستاني « اصحابنا » ، تنطوي على « علم الخالق بنتائج ما يخلق من جميع الوجوه » . وهذا لا يصح على الانسان ، اذ هو لا يعرف نتائج افعاله الا معرفة عامة ٤٠ .

وعلى الرغم من هذا الخلاف ، فقد اتفق بشر بن المعتمر وابو الهذيل في امرين ، هما من كل اعتقاد راسخ بالحرية الخلقية في الصميم : الاول ان الانسان في حيز ارادته الذاتية واختياره يتمتع بقدرة اكيدة على المبادرة ٤١ ،

والثاني أن الانسان باستطاعته ، في حيز الطبيعة الخارجي ، انجاز بعض الافعال ، وذلك باحداثها او بتوليدها بحكم ارادته لها. وعلى هذا الوجه يتحتم ضمنا افتراض وجود صلة سببية بين الارادة كعلة والفعل كمعلول ، مما يضمن في هذا النطاق قدرا ما من الانسجام الفكري .

التولد بين الطبع والكمون

على انه من الوهم الفادح ان نحسب ان شيوخ المعتزلة اتفقوا بأسرهم على هذين المبدأين الاوليين ، على الرغم من انهما قد يبدوان بمثابة الحد الادنى لأي اعتقاد فعلي بالحرية الخلقية . صحيح ان المعتزلة يتفقون بوجه العموم في الاقرار بحرية الاختيار ، أي في قدرة الانسان على التقرير الحر في عالم المشيئة الذاتية كما مر . لكن مذهبهم ، بالنسبة الى المبدا الثاني، ينطوي على خلافات واسعة المدى تهدد ، في بعض الاحوال ، بناءهم الاخلاقي برمته بالانهيار ، وتعمل على تقويض الادعاء بأنهم دعاة اصيلون لحرية الارادة.

ولكي يتغلبوا على المصاعب التي يثيرها التضاد بين الطاقة الانسانية والقدرة الالهية ، لجأ بعض نوابغ مفكريهم ، ومنهم النظام (ت ٨٣٥ او ٨٤٥)، الى تأويلات فلسفية مختلفة . ففي مفهومه « للطبع » الذي فطر عليه الانسان،و «لكمون» الصفاتالتي يخلقها الله في «الاشياء» ، «لتظهر» بعد ذلك الى حيز الوجود الفعلي،يبدو انه سعى الى رد كل فاعلية في العالم،بصورة غير مباشرة ، الى الله تعالى ، وبصورة مباشرة ، الى عوامل طبيعية ثانوية ٤٢ .

ويبدو ان اصحاب مذهب « الكمون » ، انما وضعوه بغية تنزيه الله تعالى عن التدخل المستمر في سياق الاحداث الطبيعية ، دون ان يحدوا من سيادته غير المباشرة على العالم . لكن هذه الصيغة المعدلة لعقيدة الجبر لم تحظ برضى المؤمنين بالقدرة الالهية الشاملة ، مثل ابن الكرّام (ت ٨٦٩) واتباعه ، ولا بموافقة المدافعين عن حق الانسان بحرية العمل في نطاق الطبيعة ، نظير بشر بن المعتمر وابي الهذيل العلاف . وعليه ، فلا غرابة في ان نرى شيوخ المعتزلة من جهة ، وخصومهم من جهة ثانية ، يهاجمون النظّام بمرارة بالغة ٤٣ .

الطبع في مفهوم معمّر

اما في ما يتصل بمفهوم « الطبع » من حيث هو مبدا الفاعلية الحاسم الكامن في الاشياء ، فيبدو ان النظام نسج فيه على منوال معمّر بن عبّاد ،

استاذ بشر بن المعتمر ٤٤ . فمعمر هذا ، الذي دفع بفكرة « الطبـــع » الى حدودها المنطقية ، حاول التدليل على ان وجود الاجسام ينبغي ان يُرَدّ الى الله ، اما وجود الاحداث فيجب ان يرد الى « فعل » هذه الاجسام عينها . وهذا الفعل انما يحصل ، اما « طبعا » كما في الاشياء الجامــدة كالنار ؛ واما « اختيارا » كما في الكائنات الحية كالانسان٤٥ . وللتدليل على ذلك ، اورد لخصومه المثل التالي . قال : ان جسما ما قد يكون قابلا لعرض ما (كاللون) ، وقد لا يكون ؛ ففي الحالة الاولى يحل اللون فيه بحكم الطبع ؛ فيكون ، والحالة هذه ، « من فعله » ، لأن ما يحل في الشيء طبعا لا يمكن ان يقال عنه انه من فعل عامل آخر . وفي الحالة الثانية ، قد يشاء الله ان يلون ذلك الجسم،لكن الجسم هذا قد لا يقبل اللون الذي ليس من طبعه٤٦. وعلى ذلك ، فلا يقال عن الله تعالى انه يحــدث العرض الا بصورة غــير مباشرة ، أي بواسطة الجسم الذي هو علة احداثه بحكم الطبع ٤٧ .

من البديهي ان الدافع الذي حدا بمعمر الى دفع مفهوم الطبع هذا الى نهايته المنطقية ، كان الرغبة في تبرئة الله تعالى كليا من تبعـــة الشر في العالم٤٨ . لكن خصومه ــ كما لم يكن من المستبعد ــ حملوا هذه التبرئة على محمل العجز ، واعتبروه خرقا لما جاء في القرآن من انه تعالى قادر على الحياة والموت ، الخ٤٩ .

الانسان في مفهوم معمر

اما في باب الفعل الانساني ، فقد كان مذهب معمر مشابها جدا لمذهب النظام . فالانسان عنده جوهر او معنى مباين للجسم ، موصوف بالقدرة والعلم والابداع غير قابل للحركة او السكون او النمو او الاتساع ؛ وهو غير منظور ولا ملموس ولا هو محسوس ولا مدرك ، وانما هو طليق من قيود المكان والزمان ، ويتولى في الجسد وظيفة التدبير لا غير ٥٠ . ويضيف الاشعري الى هذه الرواية قوله : ان الانســـان في راي معمر جزء لا يتجزأ ، يقـــود الجسد الذي هو اداته بمجرد الارادة دون ان يماسه ٥١ . أما من حيث ما يستطيع المرء فعله في العالم الخارجي ، فان معمرا نسج على منوال النظام الذي خالفه باعتبار واحد فقط يتصل بطبيعة الانسان٥٢ ، فذهب مثله الى أن الانســان انما يفعل في نفسه ، وعلى ذلك فهو قادر على افعال المعرفــة والارادة والبغض والتصور ؛ لكنه غير قادر على انجاز أي شيء اطلاقا في العالم الخارجي . فكل ما يتولد في عالم الطبيعة اذن ، وكل ما يلازم الاجسام

من حركة او سكون ، واون وطعم ، وحرارة أو برودة ... الخ ، انما هو من فعل الجسم الذي يسند اليه بايجاب الطبع٥٣ .

على انه من الصعب تبين الفائدة الايجابية التي جناها معمر في نظرته الى حرية الارادة ، من هذه الفكرة الغريبة القائلة بأن الانسان ، « جوهر مفارق »٥٤ . فالنظام الذي كان رايه في الانسان يشبه رأي معمر شبهـا كبيرا تمكن من ان يثبت اتصاف الانسان بوحدة جزئية ، وذلك لانه اعتبر النفس الانسانية جوهرا ممازجا للجسد بجملته٥٥ . ولم يكن ، مع ذلك ، اي من هذين الشكلين من الثنائية حلا معقولا للمعضلة الاخلاقيـة التي واجهت المتكلمين المسلمين .

التولد في رأي ثمامة

تأثر خطى معمر متكلم آخر من كبار متكلمي بغداد ، هو ثمامة بـن الاشرس (ت ٨٢٨). فثمامة هذا انطلق من هذا الراي ذاته فيالانسان والعالم ، الا انه وقع في حيرة من امر الاشكال الذي يكتنف مسالة الفعل الانساني مما دعاه الى التسليم بأنه قضية مستعصية لا حل لها . وعليه اخلد الى موقف لا أدري حاسم . لكنه بقي ، كسائر شيوخ المعتزلة ، ملتزما بالاقرار بالعدالة الالهية ، وبضرورة تحميل الانسان اعباء مسؤولياته . فقد راى ان الانسان « يفعل » في نطاق الارادة وحسب٥٦ ، ولا يستطيع شيئا خارج هذا النطاق . فعلى من تقع اذن مسؤولية آثار افعالـه الاراديـة ؟ نسب بشر ، كما رأينا ، آثار فعل الانسان في العالم الخارجي الى الانسان نفسه ، كما فعل ابو الهذيل ، ولكن مع بعض التعديل . اما معمر والنظام ، فقـد نسبا هذه الآثار الى الطبيعة التي راى فيها النظام ــ على الاقـل ــ اداة الارادة الالهية غير المنظورة. لكن الحل الذي اتى به ثمامةـان صح ان نسميه حلا ــ يختلف اختلافا جذريا عن سائر الحلول الاخرى ؛ فاذا نحن اسندنا « الافعال المتولدة » الى الانسان ، وقعنا في عرفه في الخلف الذي وقع فيه بشر واتباعه ، وهو ان فاعلا تولدت عن فعله آثار مكروهة بعد وفاته (كأن تقع الاذية على انسان آخر) ، فان اذية هذا الفعل لا بد من ان تنسب اليه ، فتكون بذلك قد اسندنا الفعل الى الميت ٥٧ . وان نحن ، من جهة اخرى ، نسبنا هذا الاثر الى الله، كان مسؤولا عن افعال الانسان السيئة والمخرج الوحيد ، في عرف ثمامة ، ان الافعال المولدة لا فاعل لها مطلقا ٥٨ . وهكذا يكون ثمامة قد حرر الخالق والمخلوق معا من المسؤولية الاخلاقية ، دون ان

يتقدم خطوة واحدة نحو حل معقول لهذه المعضلة الاخلاقية المعقدة .

ان ما نعرفه عن مذهب ثمامة لسوء الحظ قليل الى حد يصعب معه التأكد من مدى جده في تبني هذا الموقف . فهنالك نوادر رواها عنه ابن المرتضى والبغدادي كلاهما ٥٩ ، يبدو انها تؤيد قول الشهرستاني عن ثمامة هذا انه « جمع بين سخافة الدين وخلاعة النفس » ٦٠ .

المعتزلة والنظام الظرفي

ومع ان شيوخ المعتزلة اعتبروا الانسان خالقا لافعاله ، فقد روجوا لنظام كوني من الجواهر والاعراض عرف بالنظام الظرفي٦١ Occasionalism وهذا النظام الميتافيزيقي يستند الى اعتبار اساسي هو ان سائر ما في العالم (وهو عندهم كل شيء ما عدا الله) يتألف من نوعين متمايزين من العناصر هما الجواهر والاعراض. وفي المصادر الاسلامية ، ان هذه النظرية الذرية في الكون قد حظيت بقبول جميع المسلمين ما عدا النظّام٦٢ . فالنظام ، على ما يبدو ، انحاز الى الفرضية الارسطوطالية القائلة بتجزؤ المادة الى غير نهاية . ومع انه ينبغي اعتبار النظّام الخصم الاكبر لهذه النظرية الذرية ، الا انه لم يكن الخصم الوحيد . ذلك ان ضرار بن عمرو ، وهو معاصر لواصل (ت ٧٤٨) ، كان قد رفض فكرة الجزء او الجوهر اصلا ، وردّ الجسم الى مجموعة من الاعراض ، متى تألفت اصبحت قابلة لاعراض اخرى٦٣ ، وكذلك هشام بن الحكم (الذي توفي في آخر القرن الثامن او اوائل التاسع) ومعاصره الاصمّ ، فقد عارضا راي الجماعة في ثنائية الجوهر والعرض ، وردا كل شيء الى مبدأ واحد هو الجسم٦٤ . ومع ذلك ، فيبدو انه لم يكن هناك خلاف يذكر حول مسألة الاعراض ، خارج حلقة الاصم٦٥ . فالنظام نفسه ، اذ نفى وجود الجزء رد جميع الاعراض الى عرض واحد هو الحركة٦٦ . اما في نطاق المدرسة الاشعرية ، فقد كان الاتفاق تاما في هذا الباب ، حتى ان البغدادي اعتبر القول بالاعراض شرطا من شروط الايمان الصحيح٦٧ . وهكذا ذهب الاشاعرة الى ان الجسم لا يمكن أن يتعرى من الاعراض الايجابية او السلبية ، نظير اللون والرائحة والحياة والعلم ، او اضدادها ٦٨ . وقد قال بهذا الراي معظم شيوخ المعتزلة ما عدا صالح قبّة والصالحي ، اللذين عارضاه انسجاما مع رأيهما في القدرة الالهية التي لا تحد ، وذهبا الى ان الله تعالى باستطاعته ان يخلق « جوهرا » خاليا من اي عرض٦٩ . وقد وافق على هذا الراي موافقة جزئية ابو هاشم ابن

الجبائي (ت ٩٣٣) والكعبي ، فذهبا الى انالجسم قد يتعرى من جميع الاعراض ما عدا عرضي اللون والكون٧٠ .

الاعراض بين البقاء والفناء

واهم الخصائص التي تتميز بها هذه الاعراض ، في ما يعنينا الآن ، هي قابليتها الطبيعية للفناء . فقد ذهب المتكلمون عموما الى ان الاعراض لا تدوم زمانين ، لكن الباقلانّي (ت ١٠١٣) ، صاحب الفضل في تهذيب النظرية الذرية الاسلامية ، يعرّف الاعراض بأنها «هي التي لا يصح بقاؤها ... وتبطل في ثاني حال وجودها »٧١ ، ويجد في القرآن مستندا لهذا التعريف ، مقتفيا في ذلك أثر استاذه الاشعري٧٢ .

وكما يتوقع المرء تبين للمعتزلة ، لا سيما للذين قالوا منهم « بالتولد » ، ان هذا القول يتعارض مع اعتقادهم بحرية الارادة . وبناء عليه،انكر كثيرون منهم هذه القضية ، واسندوا الى بعض الاعراض شيئا من الدوام . فأبو الهذيل مثلا ادرج في عداد الاعراض القابلة للفناء الارادة والحركة ، وفي عداد الاعراض القابلة للبقاء عددا من الاعراض الاخرى بينها اللون والحياة والعلم ؛ وهذا ما قال به بشر بن المعتمر والجبائي (ت٩١٥) وابنه ابو هاشم، والنجار وضرار وسواهم . اما النظام ، الذي رد جميع الاعراض الى عرض الحركة ــ كما مر معنا ــ فقد ذهب الىان اتصافالحركة بالدوامٍمحال٧٣.

ان اهتمام المتكلمين ــ لا سيما الاشاعرة ــ بهذا النظام الجائز من الجواهر والاعراض كان نابعا ــ كما اشار موسى بن ميمون بحق٧٤ ــ من الرغبة في تأييد اعتقادهم بقدرة الله المطلقة وفعله المباشر ، ليس في ايجاد الاشياء فحسب ، بل وفي استمرار بقائها من لحظة الى اخرى . وعلى ذلك فقد استنتجوا ان وجود الاشياء لا بد من ان يبطل في اللحظة التي يتوقف عندها الله عن ان يخلق فيها الاعراض التي تسبغ عليها صفة الوجود ، والتي تشتمل في الدرجة الاولى على عرض الكون بالذات٧٥ . وهذا وحده يكفي لاظهار السبب الذي من اجله تشبث شيوخ الاشاعرة بهذه النظرة الى العالم دون سواها ، بينما لم يتمكن المعتزلة من ان يسلموا كليا بمثل هذه النظرة دون ان يقعوا في تناقض ذاتي . ولهذا السبب عمل عدد منهم ــ كما رأينا ــ على تعديلها على نحو يصان معه رايهم في الانسان من حيث هو « خالق لافعاله » .

العدالة تنافي الشفاعة

وهنالك نتائج خلقية دينية كانت تلزم بديهيا عن دفاع المعتزلة عن عقيدة العدالة الالهية ، كان من اهمها انكار الشفاعة ، وحتمية الدينونة الالهية ، وابدية العقاب في الجحيم . ففي ما يختص بالدينونة الالهية ، اقام المعتزلة الحجج على ان العدل الالهي يستتبع ضرورة ابرام احكامه ، لا سيما « وعده » باثابة المؤمنين بالسعادة الابدية ، و « وعيده » بارسال العصاة الى جحيم ابدي٧٦ . فلا شفاعة الانبياء او الاولياء ، ولا رحمة الله تبدل ما يقضي به عدله تعالى ، لان ذلك يزعزع الاعتقاد بسداد احكامه ، ويترك المخلوق في جهل مطبق من امر مصيره الاخير .

والظاهر ، ان الذي زاد في اهمية هذه المسألة هو ادعاء جهم واتباعه ان الله تعالى ، الذي هو « الاول والآخر » — على ما جاء في القرآن الكريم (سورة الحديد الآية ٣) — سيقضي اخيرا بفناء الجنة والنار ، حتى يبقى هو وحده الى الابد ٧٧ . اما رأي السلف الذي يترك مجالا اوسع للرحمة الإلهية، فمع انه يميل الى ازالة التمييز ما بين الجنة والجحيم ، فقد اكد على بقاء الجنة كمقام للسعداء (وهم في نهاية الامر جميع المسلمين) ، وخلود الجحيم كمقام للكافرين٧٨ . ثم ان شروط النجاة اخذت في التناقص على نحو مطرد في المشادات الكلامية الاولى ، حتى غدا الاقرار بوحدانية الله ، آخر الامر ، هو الشرط الوحيد للنجاة ، او لقطع العقاب في الجحيم على اقل تقدير ٧٩ .

التشبيه والصفات الالهية

على ان آراء المعتزلة الكلامية التي هي اشد ايغالا في التجريد ، هي تلك التي كانت تدور حول معضلتهم الكبرى الثانية ، وهي الايمان القاطع بالتوحيد الذي تصدوا فيه — في الدرجة الاولى — للمانوية من جهة ، وللمجسمة وغيرهم من الصفاتية ، من جهة ثانية . فقد اسندت «البدعتان» الاخيرتان الى الذات الالهية ، تمسكا بالمدلول الحرفي لنص القرآن ، عددا من الصفات الايجابية ، تتدرج من صفات تجريدية نظير الحكمة والحياة والارادة ، الى اوصاف جسمانية فاضحة مثل الهيئة والوجه والاطراف . وليس في معتقد الصفاتية المعتدلة ، ولا في مفهوم المجسمة المتطرفة ، ما يسمح بالافتراض انهم تجاوزوا مدلول النص القرآني الصريح في هذا الصدد . وعلى ذلك ، فالاشارة القرآنية في سورة القيامة ، الآية ٢٢ ، الى احتمال رؤية الله ؛ وفي سورة الرحمن الآية ٢٧ ، الى وجهه تعالى ، وفي

سورة الاعراف الآية ٥٤ ، وسورة طـه الآية ٥ ، الى استوائه على العرش ، ـ اقول ان الاشارات هذه ، اما ان تحمل على الظاهر دون اخذ ورد ، او يستنتج منها منطقيا ان الله ذو صفات جسدية وخصائص اخرى يشارك بها الانسان . ويبدو ان الراي الثاني المتطرف عززته اعتبارات عقائدية تتميز بطابع تجريدي اقوى . فلما كان اكثر دعاة هذه القضية الاولين من الشيعة ، فبامكاننا ان نفترض ، غير مخطئين ، ان الذي املى عليهم عقيدة التجسيم كان رغبتهم الملحّة في ان يرفعوا الائمة الى مستوى الهي او شبه الهي ، بناء على ما ذهب اليه الغلاة منهم من ان الله يتجسد في الائمة بين حين وآخر . ويقال ان صاحب هذه البدعة المنكرة يهودي اعتنق الاسلام هو عبد الله بن سبأ ، وكان ـ في ما ذكر ـ قد حل عليه غضب علي لانه دعا الناس الى تاليهه في حياته ٨٠ . فابتدع بذلك فكـرة التجسيد بكاملها في الاسلام ، واعتنقها من بعده عدد من الفرق الشيعية ، كالبيانية والهشامية والمغيرية والموسوية والخطّابية والكرّامية٨١ .

صفات الذات وصفات الفعل

وقد اكتفى المعتدلون من المحافظين والحشوية باثبات عدد من الصفات الالهية ، ذهبوا الى انها تتميز عن ذاته تعالى . وانحصرت هذه الصفات مع مرور الزمن في سبع « ذاتية » هي : القدرة والارادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام ، قالوا انها قائمة ابدا في ذاته الالهية ؛ واضيفت اليها في ما بعد صفات « فعل » اخرى ، نظير الخلق والعدل والجود الخ٨٢ .

ومع ان خصوم المعتزلة اتهموهم بانهم تعمدوا تجريد الذات الالهية من جميع الصفات الايجابية ، الا أن الظاهر ان مرادهم انما كان صيانة مفهوم التوحيد والبساطة في الذات الالهية . ذلك ان وجود عدد من الصفات الايجابية المتميزة عن ذاته والقائمة فيها ابدا ، كان ينذر في رايهم بزعزعة فكرة التوحيد لانها انطوت على كثرة الذوات الازلية ، مضافة الى ذاته تعالى٨٣ . حتى ان خصم المعتزلة الالد ، وهو الاشعري ، يبرز بوضوح في حديثه عن رايهم في وحدانية الله حرصهم على صيانة تفرده وتعاليه على كل شيء آخر . قال :

« اجمعت المعتزلة على ان الله واحد ، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير . وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ، ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسّة ،

ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ولا عمق ... وليس بذي ابعاض واجزاء ... وليس بذي جهات...ولا يحيط به مكان ، ولا يجري عليه زمان ... ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم ... ولا تدركه الحواس ، ولايقاس بالناس ... لم يزل اولا سابقا متقدما للمحدثات ... ولم يزل عالما قادرا حيا ولا يزال كذلك . لا تراه العيون ، ولاتدركه الابصار ، ولا تحيط به الاوهام ... وانه القديم وحده ولا قديم غيره ، ولا اله سواه ، ولا شريك له في ملكه » ٨٤ .

ويبدو ان شيوخ المعتزلة قد تأثروا ، في تخريج وحدانية الله تخريجا عقليا ، بالمفهوم الارسطوطالي لله ، باعتبار انه فعل العقل المحض ، وانه وحدة الذات والصفات أو الفكر وموضوع الفكر في آن واحد . وتأثروا كذلك بالراي الافلوطيني الذي يقرر ان الله اذ يفوق درجة العقل والوجود جملة ، لا يمكن ان يدرك الا سلبا ٨٥ . ومن الغريب ان المصادر العربية تنسب هذا الراي الى مصدر يوناني اقدم من افلوطين وارسطو ، هو امبدقليس ؛ فاليه ينسب المؤلفون المسلمون عامة القول بوحدة الذات والصفات في العزة الالهية٨٦ .

وحدة الذات مع تعدد الصفات

وقد كانت المعتزلة تأمل بنفيها للصفات الازلية القائمة في ذات الله ، ان تثبت وحدانيته المطلقة . الا ان الصورة القرآنية لاله حي . هائل الحضرة واضح المعالم ، حالت بالواقع دون التخلي عن الصفات الايجابية بجملتها ، لاسيما صفة القدرة . وتجاه هذه المشكلة ، سعى كثيرون من علماء المعتزلة جادين ، من اجل « تعليل » الصفات الالهية ، على نحو يصون فكرة الوحدانية ، دون ان ينال من الكمال الالهي . وقد أورد الاشعري في معرض كلامه عن مذهب المعتزلة اربع محاولات مختلفة لمعالجة هذا الاشكال٨٧ .

١ ــ فذهب بعضهم ، كما يذكر ، الى اننا عندما نقول ان لله صفات منها العلم والقدرة والحياة ... الخ فالمقصود مجرد اثبات كونه عالما وقادرا وحيا ؛ وانه بالتالي ليس جاهلا ولا عاجزا ولا ميتا ، لان هذه الاوصاف لا تجري عليه . وهذا ، في ما ذكر ، راي النظام٨٨ وعليه اكثر مشايخ المعتزلة بفرعيها البصري والبغدادي .

٢ ــ وذهب البعض الآخر الى ان القول بأن لله صفات العلم والقدرة ... لا يعني ان صفتي العلم والقدرة مسندتان الى ذاته ،

بل الى موضوعهما ، اي الامر المعلوم أو المقدور عليه .

٣ ـ والبعض الآخر ، وفيهم العالم الشهير ابو الهذيل واتباعه ، سلموا بصحة القول ان لله صفات العلم والقدرة والحياة ... الخ، ولكن على معنى انها هي وذاته شيء واحد لا غير ٨٩ .

٤ ـ واخيرا عارض البعض صحة ايراد هذه القضية بهذا الشكل، وذهبوا الى انه من الخطأ ان يقال ان له تعالى قدرة وعلما وحياة... الخ ، او ان يقال ان ليس له ذلك . وكان هذا ، على ما يبدو ، رأي شيخ كبير آخر منهم هو عباد بن سليمان واتباعه ٩٠ .

اثبات الصفات على معنى المغايرة

على ان بعض المتكلمين الآخرين ، لجأوا الى اساليب جدلية اخرى ، تحدوهم الرغبة في تذليل العقبات التي تحول دون اسناد صفات ايجابية الى الذات الالهية . فابن الايادي ، وهو معاصر للاشعري ، حاول التدليل على ان الصفات انما تحمل على الذات الالهية ، على سبيل المجاز او الرمز ٩١ . وفي رأي مجادل آخر ـ عنيف لكنه حاذق ـ هو ابو الحسين الصالحي (القرن التاسع) ، ان القول بأنه تعالى عالم وقادر وحي ... الخ لا يعني اكثر من مغايرته للكائنات الاخرى التي لها هذه الصفات ، او اثبات مضمون الآية القرآنية الكريمة « وليس كمثله شيء » (سورة الشورى الآية ١١) ٩٢ ، وهو قول يحيل الصفات الالهية الى تعابير لفظية فارغة . على ان بعض المتاخرين من مشايخ المعتزلة مثل الجبائي (ت ٩١٥) ـ وهو الاستاذ الشهير الذي تتلمذ الاشعري عليه ـ اذ اثبتوا الصفات الالهية ، اعتبروها لوازم ، او ـ اذا صدقت المصادر ـ معلولات لذات الله ؛ ومنعوا امكان اسناد البعض من تلك الصفات (مثل السمع والبصر) الى ذاته تعالى ، الا اذا كانت مما يتصل مباشرة بموضوعها (أي الشيء المسموع أو المرئي) ٩٣ . وهذا الراي المبتكر كان من شأنه ان يحيل الصفات الالهية الى مجرد اعراض لاحقة بالذات الالهية ، مرتبطة ـ كما اعتقدوا ـ بموضوعها المحتمل . الا ان الجبائي صرح ، كما فعل اكثر علماء المعتزلة ، بأن الاشياء حتى قبل حدوثها ، هي اشياء حقيقية يسوغ اتصالها ايجابيا بفعل الله او ارادته ٩٤ .

اثبات الصفات على انها احوال

على ان ابن الجبائي ابا هاشم (ت ٩٣٣) ، وكان من كبار علماء المعتزلة،

هذب راي والده هذا ، بأن اعتبر الصفات الالهية احوالا للذاتالالهية ، لا هي موجودة ولا معدومة ؛ ولا تعرف الا عن طريق الذات التي تحل فيها . ومع ذلك فهي ما يميز ذاتا عن سواها ٩٥ . ويبدو ان ابا هاشم ، خلافا لسواه من اصحاب هذا الرأي ، قد قدم بعض الصفات مثل الحياة ، على البعض الآخر كالعلم والقدرة والارادة ، التي وصفت بأنها شروط ملازمة لصفة الحياة ، او معلولة لها ٩٦ . وليس من الواضح اي نفع جنى ابو هاشم ، وسواه كالباقلاني الاشعري النزعة ، من هذه القضية الغريبة . الا ان يكون تقديم الذات على الصفات في الحالة الاولى ، وتقديم بعض الصفات الذاتية على بعضها الآخر في الحالة الثانية . ومع ذلك ، فمن الجلي ان هذا التمييز الصريح ، ما بين الحال والصفة ، كان شاهداً على ذلك النزوع المتزايد نحو الاعتماد على اجتهادات لغوية من هذا النوع ، كوسيلة لتصفية بعض معضلات الكلام الكبرى ، التي واجهت المتأخرين من شيوخ المعتزلة ، ومن تلاهم من اعلام الفكر ، دون ان يظفروا بحل اصيل لها .

الصفات الازلية والصفات العرضية

وكذلك فيما يختص بسائر المشاكل الاساسية الناشئة من الاعتقاد بأزلية الصفات الالهية ، فان موقف المعتزلة منها لا يقل تداخلا وتعقيدا . بل ان فكرة القدم ذاتها كانت تثير الشكوك عند بعض علماء المعتزلة ، ممن كانوا يحرصون على ازالة اقل ظل من التعدد في الذات الالهية . فأبو الهذيل تشبث بهذه الصفة ، وادرجها في عداد الصفات الالهية الاخرى ، التي وحّد بينها وبين الذات الالهية ، كما مر معنا . لكن معمرا جعل اطلاق صفة القدم على الذات الالهية متوقفا على حدوث الموجودات الجائزة ، في حين ان مفكرين آخرين تحدوا صحة هذا النهج في معالجة المشكلة، وانكروا صراحة جواز وصف الله تعالى بالقدم٩٧ .

اما في باب الصفات الالهية الاخرى ، فان المعتزلة قد ميزوا كذلك بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية ، وجريا على رايهم في نُفي الصفات الازلية ، فان كثيرين منهم سلموا بأزليتها لفظا ، لكنهم منعوا ان يكون لها وجود مستقل عن ذات الله . فقد حاول هؤلاء التدليل على ان الصفات الذاتية ، مثل الحياة والقدرة والعلم،ليست مما يمكن وصف الله بأضدادها، لذلك يمتنع أن يقال عن الله ، الذي هو حي وقادر وعالم ، انه تعالى غير حي او عاجز او جاهل ، في حين ان صفات الفعل ، مثل الحب والارادة والجود

والكلام والرحمة والعــدل والخلق ، هي مما يجوز ان يوصف بهــا ايجابا وسلبا ٩٨ . وهذا القول انتهى بهم الى التسليم بأن هذه الفئة من الصفات الالهية ، التي لها بموضوعها صلة ، لا تعد ضرورية لمفهومنا لذات الله ، ولا هي قديمة فيه قدم الصفات الذاتية ، بل هي صفات عرضية او جائزة .

الارادة والفعل

على ان النقاش احتدم في الحلقات الكلامية والفلسفية ، اشد ما احتدم، حول صفتي الارادة والكلام . وبناء على الارتباط المنطقي بين صفة الارادة الالهية وموضوعها الجائز او الحادث، فان عددا من علماء المعتزلة ، لا سيما فرع البصرة الذي كان يتزعمه ابو الهذيل ، صرحوا بأن الارادة الالهية صفة عرضية حادثة ، وانها بحكم ذلك ، تقوم لا في محل ، مــا دام القول بأنهــا قائمة بذات الله محال ، دون الوقوع في خلف منطقي٩٩ . اما زعيم فرع بغداد، وهو بشر بن المعتمر ، فقد ميز هو واتباعه بين نوعين من الارادة الالهية ، هما ارادة ذاتية وارادة فعلية ١٠٠ . مشددين على ثنائية هذا المفهوم الغامض ، في صلته المزدوجة بذات الخالق من جهة ، وبالمخلوق من جهة ثانية .

وقد خطا آخرون ، منهم النظام والكعبي ، خطــوة اخرى ، فأنكروا انكارا تاما ، ان تكون هذه الصفة مما يجوز ان يطلق على الذات الالهيــة . ولعل النظام ادرك استحالة التعارض بين ارادة الله وفعله ، فقد ذكر عنه انه كان يرى ان الله اذا اراد ان يخلق شيئا او يصنعه ، فان ارادته له ليست الا فعل خلقه او صنعه له ، وان ارادته لافعال الانسان انما هي امره بها ، وان ارادته لوقوع الاحداث في المستقبل ، هي فعل العلم او التصريح بأنها واقعة لا محالة ١٠١ .

الكلام بين القدم والحدوث

ثم ان صفة الكلام ، بحكم مشابهتها لصفة الارادة اثارت ، هي الاخرى ، طائفة من الصعوبات المماثلة ، التي حاولت المعتزلة التغلب عليها . وكذلك المناظرات اللاهوتية المسيحية حول طبيعة المسيح ، التي يتردد لها صدى واضح في المؤلفات الكلامية١٠٢ ، قد اثرت ، على ما يبدو ، في صياغة مسألة « كلام الله » الذي لم يكن مستغربا ان يذهب متكلمو المسلمين الى انه عبارة عن القرآن. ومن الجدير بالذكر، ان خصوم المعتزلة كثيرا ما كانوا يشنعون عليهم بحجة انهم اقتبسوا اعتقادهم في خلق القرآن من النصارى ، الذين اعتقدوا

ان «كلمة الله» قابلة للتجسد في مخلوق ما،هو عندهم يسوع المسيح،في حين ان المعتزلة ، من جانبهم ، سفهوا قول هؤلاء الخصوم بأن القرآن ، نظير السيد المسيح ، هو كلام الله الازلي١٠٤ .

وهكذا فان المعتزلة ، جريا على مذهبهم في انكار ازلية الصفات،انساقوا الى رفض ازلية الكلام الالهي ، وصرحوا انه عرض محدث١٠٥ . على ان البارزين من دعاة هذا الراي ، نظير ابي الهذيل الذي اشرنا اليه مرارا ، لما كانوا مستفرقين في البحث عن محل او حيز ، يمكن لمثل هذا الحادث العارض ان يحل فيه ، وجدوا من الضروري ان يميزوا بين جانبين من جوانب الكلام الالهي هما فعل الكون الاصلي او قوله « كن » ، الذي خلق به العالم ، على ما جاء في القرآن ،حين امره انْ يكون ، وافعال الكون اللاحقة او الثانوية، التي بها اوجد الله المخلوقات الجزئية . فالفعل الاول لا يمكن ان يحل اصلا في الذات الالهية ، لانها ليست محلا للاعراض ، و لافي العالم لانه لم يكن قد برز بعد الى الوجود ، لذا وجب ان يقوم في لا محل . اما افعال الله الجزئية فهي تحل في كل من الاشياء التي خلقت بها١٠٦ .

الكلام بين الوحي والتلاوة

وقد ميز علماء آخرون ، نظير النظام ، ما بين الكلام الانساني الذي صرحوا بأنه عرض ، والكلام الالهي الذي ذهبوا الى انه صوت مسموع يحدثه الله١٠٧ . لكن المعتزلة،على الرغم من كل ما حاولوه من تهذيب موضوع الكلام المخلوق ، ذهبوا ، بوجه العموم ، الى ان القرآن ، بوصفه كلام الله ، مخلوق لا محالة . وتفاديا للظن بأن المقصود بخلق القرآن نزوله على النبي محمد ، ما بين السنتين ٦١٠ و ٦٣٢ ، يجدر بنا ان نشير الى ان كلمة الخلق ههنا كانت تدور على مفهوم نظري تجريدي خالص ، لا علاقة له بالمشكلات الراهنة المتصلة تاريخيا بنزول القرآن أو تدوينه . فقد احتفظت المعتزلة ، جريا على غرار اهل الحديث واهل السنة بوجه عام ، بفكرة «اللوح المحفوظ» في السماء (او امّ الكتاب) الذي كان القرآن منقوشا عليه ١٠٨ ، قبل نزوله على النبي عن طريق جبريل ـ الروح الامين ، والناطق بلسانه تعالى . فمن هذا الطور « السماوي » ، اذا جاز التعبير ، مر القرآن في طورين بشريين : الاول دور الكتابة ، والثاني دور التلاوة . لكنهم مع ذلك اقروا ان القرآن في كلا هذين الطورين ، كلام مخلوق١٠٩ .

محنة القول بخلق القرآن

ومهما يكن من امر فان المعتزلة لم تكن ، من بين الفرق الكلامية الاولى ، هي وحدها التي قالت بخلق القرآن، بل ان الخوارج ، وجل المرجئة والشيعة والجهمية ، قد ذهبوا على ما يبدو هذا المذهب في خلق القرآن ١١٠ . ولو ان قضية خلق القرآن بقيت ، كما كانت بالفعل ، مسألة تجريدية او نظرية محضة ، لما كانت احدثت تلك الضجة ، واثارت ذلك الغضب ، في غضون الشطر الاول من القرن التاسع . الا ان ما زاد في حدة الجدال بين دعاة هذا الراي والمعارضين له ، ممن وقفوا بعناد في جانب القول بأزلية القرآن ، هو الاسلوب المثير الذي جاهر فيه الخليفة المأمون بدعم موقف المعتزلة ــ ذلك الموقف الذي كان دوما في نظر جمهور اهل السنة موضعا للريبة والقلق ؛ وكذلك اعلانه سنة ٨٢٧ و ٨٣٣ ان عقيدة خلق القرآن هي المذهب الرسمي للدولة،وفرضه بهذه الصفة على المسلمين فيجميع انحاء امبراطوريته وهذه « المحنة » كما كانت تدعى اثارت حدة الانقسامات الكلامية فيالاسلام وعملت تدريجيا على تأليب العناصر المحافظة والرجعية حول رافع لواء اهل السنة ، العالم التقي الامام احمد بن حنبل (ت ٨٥٥)،الذي استطاع،بمجرد جراته ومضاء عزيمته ، ان يحبط خطط ثلاثة من الخلفاء ، ويثلم ، شيئا فشيئا ، سيف النقمة الذي اصلتته عليهم الدولة ، وان يلحق بمذهب الاعتزال ضررا لا يحول ولا يزول ١١١ .

تمسك ابن حنبل بازلية القرآن

لقد كان اتجاه المحافظين ، ابتداء بالامام مالك بن انس (ت ٧٩٥) ، ان يصرفوا النظر عن كل محاولة لتعليل العقيدة ، كمرادف للبدعة . وقد تمثل موقف الامام احمد بن حنبل ، بصدد هذه القضية ، في رده على الموقف المعتدل الذي وقفه ، من قضية خلق القرآن ، متكلم بارز من مفكري هذا العصر ، هو الحسين الكرابيسي (ت ٨٩٠) . فمع انه كان ، كما ذكر ، من المتحلين بالعلم ، فقد كان نزوعا الى مذهب المتكلمين ؛ اذ صرح في بعض المناسبات بأن القرآن ، من حيث هو كلام الله ، غير مخلوق ، الا ان الفاظه التي يتلوها القراء مخلوقة ، ثم عرض هذا الراي على الامام احمد بن حنبل لابداء رايه فيه ، فحكم الامام بأنه بدعة . عندها اعلن الكرابيسي استعداده لتعديل موقفه ، مصرحا بأن القرآن ازلي ، وكذلك الفاظه المكتوبة والمتلوة . الا ان الامام ابن حنبل ، بدلا من ان يتلقى هذا التراجع بالرضى ، اعلن ان

هذا القول الثاني لا يقل كفرا عن الاول ، مؤكدا على هذا الوجه ان مجرد البحث في طبيعة القرآن ، فضلا عن قلة جدواه ، كان من فداحة الضرر بحيث حمل السلف ، كما قال ، على تفاديه ، وذلك بدافع من تقواهم ١١٢ .

تراث المعتزلة الفكري

استمر نجم المعتزلة في الصعود بعد وفاة المأمون سنة ٨٣٣ . فقد كان عهد خليفتيه المعتصم والواثق ، اللذين عملا على تنفيذ مقرراته دون حماسة تذكر ، مجرد امتداد للخطط السياسية والدينية التي استحدثها هو . لكن هذا الوضع انقلب رأسا على عقب بعد تولي المتوكل للخلافة سنة ٨٤٧ . فقد قدمت الى ابن حنبل الترضيات اللازمة ، لصموده البطولي في وجه الاضطهاد الذي لقيه على يد ثلاثة خلفاء ، وغدا القول بخلق القرآن بدعة منكرة ، كما كان القول بأزليته في عهد الخلفاء الثلاثة السابقين١١٢ . الا انه من الخطأ ان نزعم ان انقلاب الحال على المعتزلة ــ وهي الفرقة التي احدثت تلك الضجة الكبرى في عالم الفكر الاسلامي ــ كان نذيرا بزوالها . فقد قدر لتأثيرها ان يستمر في مجالس الكلام زمنا طويلا ، ليس عن طريق علمائها المتأخرين فحسب ، بل بفعل تأثيرها البالغ في تاريخ مذهب اهل السنة بالذات ، وفي تلطيف مواقف المتطرفين من دعاته . ففرقة الاشعرية التي انبثقت ــ كما سنرى في ما بعد ــ عن حركة الاعتزال في القرن العاشر ، انما اقتبست عنها تلك الاساليب التي استخدمتها في النقاش الكلامي كما هي تقريبا ، على الرغم من اكبارها لاقوال السلف ، واخذت عنها تراثا حافلا من المسائل والمفاهيم ، كانت هي السابقةِ الى طرقها في تاريخ الاسلام .

سائر اعلام المعتزلة

ولما لم يكن غرضنا في هذه المرحلة تقصّي تاريخ هذه الحركة الفكرية الثورية ، كان جديرا بنا على الاقل ان نذكر اسماء اعلامها البارزين حتى ظهور المذهب الاشعري الذي قام على انقاضها . وقد اصطلح القدماء على تقسيم فرقة المعتزلة الى فرعين : فرع البصرة ، وفرع بغداد . وقد اثبتنا في الجدول التالي اسماء المشاهير من اتباعهما حتى منتصف القرن العاشر ، حين اصبح الاشاعرة ، حملة لوء الحركة الكلامية ، باستثناء علم متأخر من اعلام المعتزلة هو القاضي عبد الجبار (ت ١٠٢٥) .

فرع البصرة		فرع بغداد	
اسماء العلماء	سنة الوفاة	اسماء العلماء	سنة الوفاة
واصل بن عطاء	٧٤٨	بشر بن المعتمر	٨٢٥
عمرو بن عبيد	٧٦٢	ثمامة بن اشرس	٨٢٨
ابراهيم النظام	٨٣٥أو٨٤٥	ابو موسى المردار	٨٤١
ابو الهذيل العلاف	٨٤١أو٨٤٩	جعفر بن مبشر	٨٤٩
ابو بكر الاصم	معاصر للنظام	احمد بن ابي دؤاد	٨٥٥
أبو علي الاسواري	معاصر للنظام	ابو جعفر الاسكافي	٨٥٥
معمر بن عباد	معاصر للنظام	ابو الحسين الخياط	٩٠٢
هشام الفوطي	معاصر للمأمون	ابو القاسم البلخي الكعبي	٩٣١
ابو يعقوب الشحام	٨٤٧		
عباد بن سليمان	٨٦٤		
عمرو بن بحر الجاحظ	٨٦٨		
ابو علي الجبائي	٩١٥		
أبو هاشم ابن الجبائي	٩٣٣		

حواشي الباب الثاني

١ المسعودي ، مروج الذهب ، ج ٤ ، ص ٣٩١ وما بعد ، الطبري ، تاريخ الرسل ، ج١ ص ٣٣٤٠ – ٣٣٦٠ وما بعد . Hitti, *History of the Arabs*, pp. 181 f.

٢ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٩٢ وما بعد .

٣ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٩١ ، انظر ايضا : البغدادي ، الفرق بين الفرق ص ٦٢

٤ الشهرستاني ، الملل ، ص ١٠٤ . البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٩١ وما بعد .

٥ المرجع السابق ص ١٠٤ .

٦ قابل Cf. Goldziher, Le *dogme et la loi de l'Islam* p. 68

٧ الشهرستاني ، الملل والنحل، ص ١٠٦ وقابل ص ٨٦ والبغدادي، الفرق ، ص ١٩٠ .

٨ المرجع السابق ، ص ١٠٤ ، والبغدادي ، الفرق ، ص ١٩٥ ، و :
Goldziher, *Le dogme*, p. 180 f.

٩ Goldziher, Le *dogme*, p. 165;
الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٠٨ وما بعد .

١٠ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٠٨ وما بعد .

١١ النوبختي ، فرق الشيعة ، ص ١٦ ، ٩١ .

١٢ المرجع السابق ، ص ٩١ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٢٢ ، ١٣١ .
Goldziher, Le *dogme*, p. 165 الحلي ، الباب الحادي عشر ، في اماكن متفرقة .

١٣ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ١٥ ، النوبختي ، فرق الشيعة ص ١٨ – ٢٠ .

١٤ النوبختي ، المرجع السابق ، الحلي ، الباب الحادي عشر ، ص ٤٤٠ وما بعد .

١٥ Goldziher, Le *dogme* p. 188 f.

١٦ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ١٥ وما بعد ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٤ ، ١٤٣ وما بعد .

١٧ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٧ ، و :
Watt, *Free will and Pre-destination in Early Islam*, p. 40 f.

١٨ المرجع السابق ، ص ٣٢ ، ابن قتيبة ، كتاب المعارف ، ص ٢٨٥ و :
Watt, *Free Will*, p. 54 f.

١٩ ابن قتيبة ، كتاب المعارف ، ص ٣٠١ ، الطبري ، تاريخ ج٢ ، ص ١٧٣٣ ،
Watt, *Free Will,* p. 40 f. ; Browne, *Literary History of Persia,* I, 282;
الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٠٥ .

٢٠ Browne, *Literary History,* p. 283.
والحلي ، الباب الحادي عشر ، ص ٢٤٥

٢١ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٧ .

٢٢ انظر Migne, P.G. XCIV, Col. 1589 f., Anawati and Gardet, *Introdution à la théologie musulmane,* pp. 201 f., 36 f.

٢٣ ابن حجر العسقلاني ، تهذيب التهذيب ١٠ ، ٢٢٥ ،
Wensinck, *Muslim Creed, p. 53, Browne, Literary History,* pp. 280 ff.

٢٤ الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ١١٨ وما بعد ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٧ وما بعد .

٢٥ المصدر نفسه ، ص ٧٣ وما بعد .

٢٦ ابن المرتضى ، المنية ، ص ١٩ ، و Pines, *Beitràge,* Appendix

٢٧ الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ٩٢ .

٢٨ الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ٩٢ ، الاشعري ، الابانة ، ص ٤٥ ، وانظر ايضا
Pines, *Beitraege,* Appendix; Watt, *Free Will,* p. 103.

٢٩ المرجع السابق ، ص ١٨ ، الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٥٤٢ .

٣٠ الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ٩٣ .

٣١ انظر : Wensinck, *Muslim Creed,* p. 56 f.

٣٢ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٥٩ وما بعد ، البغدادي ، اصول الدين ، ص ١٣٤ ،
Watt, *Free Will,* p. 96 f.

٣٣ مما يدعو الى الغرابة ان فئة من المعتزلة ، في ما ذكر ، خالفت هذا الراي ، انظر : الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ٢٢ . والظاهر ان الصالحي ، وهو معاصر للخياط ومنسوب الى المرجئة آنا والى المعتزلة آنا اخر ، كان حامل لواء هذا الرأي . انظر الاشعري ، مقالات الاسلاميين . ص ٣٠٩ وما بعد ، وابن المرتضى ، المنية ، ص ٤٠ .

٣٤ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٢٦ وما بعد ، الشهرستاني ، الملل والنحل ص ٣١ ، الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٣٥٦ .

٣٥ الملل والنحل ، ص ٣١ وما بعد ، اصول الدين ، ص ١٥٠ وما بعد .

٣٦ فخري *Islamic Occasionalism* p. 68 f. ، البغدادي ، اصول الدين ، ص ١٥٠ وما بعد ،و ٢٤٠ وما بعد .

٣٧ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ص ٤٠٢ وما بعد ، وفخري
Some Paradoxical Implications, of the Mut'tazilite View of Free Will, *Muslim World,* XLII (1953), 98-108
وقد ضمنت هذه النبذة بعض ما في هذا المقال .

٣٨ كما يذكر الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ، ص ٤٤ . وهذا يذكر بحق أن بشرا استمد مذهبه هذا من الفلاسفة الطبيعيين. انظر ايضا الخياط، كتاب الاقتصاد، ص ٦ و١٧١ .

٣٩ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٤٠٣ ، البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ١٤٣

٤٠ الشهرستاني ، نهاية الاقدام ، ص ٦٨ وما بعد ، انظر ايضا : الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٤٢ . ويبدو ان الذي آثار الاهتمام بهذه القضية المجردة جدا ، انما كان اعتبارا شرعيا محضا ، وهو ما اذا كان الانسان مسؤولا عن افعال تولدت من اعماله بعد وفاته . والمثال التقليدي عليه هو مطلق القوس الذي يقتل رجلا ما ، لكنه يموت قبل ضحيته . انظر : الاشعري ، مقالات الاسلاميين ص ٤٠٣ ، والبغدادي ، أصول الدين ، ص ١٣٧ .

٤١ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٤٠٣ . وابو الهذيل يميز بين ما يفعله الانسان في نفسه ، وما يحدثه في اشياء اخرى ، وعنده ان الاول علة الثاني . وهو يعتبر الارادة احد الامور التي يحدثها في نفسه . وجمهور المعتزلة (باستثناء الجبائي) يعتبرون الارادة العامل الرئيسي الاول في الفعل ، وينفون ان يكون للارادة ارادة (ص ١٤٩) . او انها فعل متولد (٤١) متحاشين بذلك الوقوع في الدور اللامتناهي . ومن الجدير بالذكر ، ههنا ، ان الاشاعرة انكروا قدرة الارادة على الاختيار الحر ، وردوا ذلك الى الله تعالى. والغزالي الذي يردد صدى تعاليمهم يرجع فكرة الاختيار الى مفهوم الخير ، ويضيف هذا الخير الى القدرة الالهية ، انظر احياء علوم الدين ، ج٤ ، ص ٢١٩ وما بعد .

٤٢ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٣٩ ، البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ١٢٩ ، الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ٤٤ .

٤٣ ابو الهذيل . وجعفر بن حرب ، والاسكافي والجبائي كتبوا ، في ما ذكر ، ردودا عليه . انظر الفرق بين الفرق ، ص ١١٥ . ويذكر البغدادي من الاشاعرة : الاشعري والباقلاني والقلانسي .

٤٤ هو معاصر للنظام وابي الهذيل والخليفة هارون الرشيد (٧٨٦–٨٠٩) . انظر ابن المرتضى، المنية ص ٣١ – ٣٢ .

٤٥ الشهرستاني، الملل والنحل ص ٤٦ ، والخياط، كتاب الانتصار ، ص ٥٤ ، والبغدادي، الفرق بين الفرق ، ص ١٣٧ ، والاشعري ، مقالات الاسلاميين ص ٥٤٨ .

٤٦ مقالات الاسلاميين ، ص ٤٠٦ ، وكتاب الانتصار ، ص ٤٥ .

٤٧ هذا بالواقع مرتكز الخياط في دفاعه عن معمر ضد ادعاءات ابن الراوندي . انظر كتاب الانتصار ، ص ٤٥ .

٤٨ الشهرستاني يصم معمرا بوصفه له انه « اول الكافرين » وذلك لانكاره ان القدر خيره وشره من الله (الملل ، ص ٤٦) .

٤٩ البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ١٣٧ ، الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٥٤٨ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٤٦ .

٥٠ الملل والنحل ، ص ٤٧ ، الفرق بين الفرق ، ص ١٤٠ .

٥١ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٣١٣ – ٣٢٠ .

٥٢ هذا الاعتبار هو تمازجه بالجسد ، فالنظام يعرف الانسان بانه «روح يتخلل الجسد ، وهو ممتزج به امتزاج الكل بالكل . على ان الجسد مجرد آفة وسجن له » .

٥٣ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٤٠٥ ، ٣٣٢ ، البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ١٤٠ .

٥٤ يذكر الشهرستاني صراحة ان معمرا «اخذ هذا القول عن الفلاسفة الذين اعتقدوا ان النفس جوهر قائم بذاته لا هو في مكان ولا في زمان » والملـل والنحل ص ٤٧ . امـا البغدادي فيرى ، بما هو اقرب الى الصواب ، انه بالواقع نسب الى الانسان ما هو خاص بالله (الفرق بين الفرق ص ١٤٠) .

٥٥ ان راي النظام لم يخل تماما من التعارض لانه نسب « القوة والقدرة والحياة والارادة » الى النفس وحدها (الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٣٨) .

٥٦ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٤٠٧ .

٥٧ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٤٩ .

٥٨ المصدر السابق ، انظر ايضا الاشعري ، مقالات الاسلاميين ص ٤٠٧ ، والبغدادي ، الفرق بين الفرق ص ١٥٧ .

٥٩ ابن المرتضى ، المنية ، ص ٣٦ ، ٣٧ ، الفرق بين الفرق ، ص ١٥٨ .

٦٠ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٤٩ .

٦١ انظر : Fakhry, *Islamic Occasionalism*, p. 33 f.

٦٢ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٣٦ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٣٨ ، ابن حزم ، الفصل في الملل والنحل ، ج٥ ، ص ٩٢ ، الاشعري ، مقـالات الاسلاميين ، ص ٣٠٨ وما بعد ، والنيسابوري ، كتاب المسائل ، ص ٢ وما بعد .

٦٣ الاشعري ، مقالات الاسلاميين . ص ٣٠٥ ، ٢٤٥ ، قابل ابن حـزم ، الفصل ج٥ ، ص ٦٦ .

٦٤ مقالات الاسلاميين ، ص ٣٤٣ ، الفصل ، ج٥ ، ص ٦٦ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ص ٣٨ ، البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ١١٤ ، وفي رواية في مقالات الاسلاميين ان هشاما اقر وجود « المعاني » فضلا عن الاجسام ، انظر ص ٣٤٥ .

٦٥ ينبغي ان نذكر ، من اعلام الفرقة التي انكرت الاعراض ، الجاحظ (ت ٨٦٨) . انظر : الملل والنحل ، ص ٥٣ .

٦٦ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٤٦ ــ ٤٧ ، والفرق بين الفرق ، ص ١١٤ ، ١٣١ .

٦٧ اصول الدين ، ص ٣٦ وما بعد ، والفرق بين الفرق . ص ٣١٦ .

٦٨ البغدادي ، اصول الدين . ص ٥٦ ، ٦٩ ، الاشعري ، مقالات الاسلاميين ص ٥٧٠ ، وايضا ص ٣٠٧ و ٣١٥، اصول الدين . ص ٥٦ ــ ٥٧ ، والجويني ، الارشاد ، ص ١٤ .

٦٩ الاشعري ، مقـالات الاسلاميين ، ص ٥٧٠ ، وايضا ٣٠٧ ، ٣١٠ ، اصول الديـن ، ٥٦ ــ ٥٧ ، والجويني ، الارشاد ، ص ١٤ .

٧٠ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٥٦ . الاول هو راي الكعبي والثاني راي ابي هاشم . ويستدل من قول البغدادي انه كان لكليهما اتباع .

٧١ الباقلاني ، التمهيد ، ص ١٨ ، ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٣٢٦ ، وكذلك
Anawati and Gardet, *Introduction à la théologie musulmane, p. 62 f.*

٧٢ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٣٧٠ ، والآيتان القرآنيتان المستشهد بهما هنا سورة الانفال ، الاية ٦٧ وسورة الاحقاف ، الاية ٢٤ . وهما تتحدثان عن الاعراض الزائلة في هذا العالم .

٧٣ مقالات الاسلاميين ، ص ٣٥٨ – ٣٥٩ ، والبغدادي ، اصول الدين ، ص ٥٠ – ٥١ .

٧٤ موسى بن ميمون ، دلالة الحائرين :
Maimonides *Guide des égarés,* pt. I, ch 73,6th proposition.

٧٥ هذا هو رأي الاشاعرة الرسمي الذي يقضي بان « كل شيء في العالم يكون عندما يقول له الله كن . . . ويفنى عندما يأمره بان يفنى » (البغدادي ، اصول الدين ص ٥٠) . وعلى كل فان بقاء الشيء انما هو نتيجة لما يخلقه الله فيه من عرض البقاء . وحتى توقف الله عن خلق هذا العرض فان الشيء ينعدم من الوجود . على ان بعض مفكري المعتزلة (كالجبائي وابنه ابي هاشم على الاخص) عارضوا هذا القول ، وجادلوا في ان الله عندها لا بد من ان يخلق عارض الفناء في لا مكان ان هو شاء ان يبيد الكون (المصدر نفسه ، ص ٤٥ ، ٦٧ وما بعد) .

٧٦ الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ١٣ وما بعد ، اصول الدين ، ص ٢٣٨ ، الباقلاني ، التمهيد ، ص ٣٦٥ وما بعد .

٧٧ كتاب الانتصار . ص ١٨ ، اصول الدين ، ص ٢٣٨ ، وفي اماكن متفرقة .

٧٨ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٢٣٨ ، ٢٤٢ وما بعد .

٧٩ البخاري ، الصحيح ، ص ١٩ ، ومسلم ، الصحيح ، ج١ ، ص ٢١٧ على التوالي . انظر ايضا ، اصول الدين ، ص ٢٤٢ وما بعد .

٨٠ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ١٥ ، النوبختي ، فرق الشيعة ص ١٩ – ٢٠ ، البغدادي ، اصول الدين ، ص ٣٣٢ ، الجرجاني ، كتاب التعريفات ، ص ٧٩ .

٨١ المرجع نفسه ، ص ١٥ وما بعد ، البغدادي ، اصول الدين ، ٣٣١ – ٣٣٢ ب النوبختي ، فرق الشيعة ، ص ٢٨ ، ٣٩ ، ٦٧ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٣٤ وما بعد ، الملطي ، كتاب التنبيه ، ص ١٥ .

٨٢ اصول الدين ، ص ٩٠ ، والباقلاني ، التمهيد ، ص ٢٧٢ .

٨٣ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٣٠ .

٨٤ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ١٥٦ – ١٥٧ .

٨٥ المصدر نفسه ، ص ٤٨٣ .

٨٦ صاعد ، طبقات الامم ، ص ٦ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٣١٧ .

٨٧ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ١٧٧ وما بعد وايضا ص ٤٨٣ وما بعد ، انظر ايضا
Wensink, *Muslim Creed,* p. 75 f.

٨٨ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٩١ ، مقالات الاسلاميين ، ص ٤٨٦ .

٨٩ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٩١ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٣٤ ، الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ٥٩ .

٩٠ انظر ايضا : الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٤٩٧ .

٩١ المرجع نفسه ، ص ١٨٤ .

٩٢ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٥٠١ .

٩٣ المصدر نفسه . ص ١٧٥ وما بعد ، ٤٩٢ ، ٥٢٢ . انظر ايضا : البغدادي ، اصول الدين ص ٩٢ .

٩٤ الشهرستاني ، نهاية الاقدام ، ص ١٥٠ وما بعد ، اصول الدين ، ص ٧٠ — ٧١ .

٩٥ المصدر السابق ، ١٣٢ وما بعد .

٩٦ الشهرستاني . نهاية الاقدام ، ص ١٣٢ وما بعد .

٩٧ الاشعري . مقالات الاسلاميين ، ص ١٨٠ .

٩٨ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ١٧٨ ، ٥٠٨ وما بعد .

٩٩ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٩٠ وما بعد ، ١٠٣ ، الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ١٨٩ وما بعد و ٥١٠ . وفي ص ١٩٠ و ٥١١ ، مأخذ على ابي الهذيل بتعارض الرأي.

١٠٠ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ١٩٠ .

١٠١ المرجع السابق ، ص ١٩٠ وما بعد ، البغدادي ، اصول الدين ، ص ٩٠ ، ١٠٣ .

١٠٢ انظر مثلا : الباقلاني ، التمهيد ، ص ٧٥ وما بعد ، ٨٩ ، ٩٥ ، ١٠١ ، وقابل
Anawati and Gardet, *Introduction à la théologie musulmane*, p. 38 f.

١٠٣ التمهيد ، ص ٢٥٣ ، الاشعري ، الابانه ، ص ٢١ .

١٠٤ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ١٩٢ وما بعد .

١٠٥ انظر رسالة المأمون الى قاضي قضاة بغداد في تاريخ الطبري ، ج١ ، ص ١٩٨ ، وفي فهرست ابن النديم ، ص ٢٦٩ — ٢٧٠ .

١٠٦ البغدادي ، اصول الدين ، ص ١٠٦ ، الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٥٩٨ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٣٤ .

١٠٧ مقالات الاسلاميين ، ص ١٩١ و ٥٨٨ .

١٠٨ القرآن الكريم ، سورة البروج ، الآيتان ٢١ — ٢٢ .

١٠٩ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٥٩٨ وما بعد .

١١٠ المصدر نفسه ، ص ٥٨٢ و ٥٨٩ ، الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ٩٢ وما بعد .

١١١ راجع : Patton, *Ahmad b. Hanbal and the Mihna*, p. 50 f.

١١٢ راجع : *Ibid*, p. 33 f.
انظر ايضا : الاشعري ، مقالات الاسلاميين ص ٦٠٢ .

١١٣ Patton, p. 139 f.

الباب الثالث

طلائع التأليف الفلسفي المنظم في القرن التاسع

الفصل الأول

الكندي أول مؤلف فلسفي مبدع في الاسلام

الكندي اول فيلسوف عربي

ان المؤلف الذي يجمع الثقات على انه اول فيلسوف عربي ، سواء بالمعنى العرقي الخاص ، او بالمعنى الثقافي العام ، هو ابو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي ، سليل قبيلة كبرى من قبائل عرب الجنوب ، هي قبيلة كندة ، تلك القبيلة ، التي انجبت في الادب العربي َعلَما من ابرز اعلامه ، هو الامير الشاعر امرؤ القيس ، الملقب بالملك الضلّيل ، من جراء كفاحه الفاشل في سبيل استعادة عرش كندة ، في اعقاب اغتيال والده .

ولقد سبق لنا ان اتينا على ذكر الكندي ، بوصفه مناصرا لحركة الترجمة ، او راعيا لها ؛ وباعتباره من السابقين الى تعريف العالم الاسلامي بالمؤلفات اليونانية والهندية ١ ، حتى ان بعض المصادر تنسب اليه ترجمة العديد من المؤلفات الفلسفية ٢ خطأ ولا شك ، نظرا للدور الذي قام به في تنقيح الكثير من الرسائل الفلسفية ، او في تلخيص محتواها . ومع ذلك ، فان فضل الكندي في خدمة الحركة الفلسفية والكلامية الناشئة ، في القرن التاسع ، ونضاله في مقاومة النفور الذي واجه به أبناء ملته تقبّل المناهج الاجنبية او تمثّل المفاهيم الغريبة ، يؤهلانه بحق لاحتلال منزلة خاصة به في تاريخ الفكر الفلسفي الاسلامي .

حياة الكندي ونشاته

لسنا نعرف عن حياة الكندي الباكرة في الكوفة الا القليل . والمعروف انه ولد في هذه المدينة العراقية في اواخر القرن الثامن ، عندما كان والده واليا عليها ٣ . ومن الكوفة انتقل ، على ما يبدو ، الى البصرة ، وهي آنذاك مركز هام للدراسات اللغوية والمناقشات الكلامية . ثم تحول الى بغداد ، وهو بعد شاب ، واقام فيها . وبغداد في ذلك الحين عاصمة الخلافة ، ومحور الحركة الفكرية في القرن التاسع ٤ . ههنا حظي الكندي برعاية ثلاثة من

الخلفاء العباسيين هم المأمون (٨١٣ ـ ٨٣٣) ، والمعتصم (٨٣٣ ـ ٨٤٢) والواثق (٨٤٢ ـ ٨٤٧) . وقد عرضنا في مقام سابق لاهتمامهم العام بانتشار الدراسات الفلسفية ، ولرعايتهم الخاصة لمذهب الاعتزال . أما في عهد المتوكل (٨٤٧ ـ ٨٦١) ، الذي ارتدّ بعنف على رعاية اسلافه الثلاثة للفلسفة والكلام ، فقد اصيب الكندي بنكسة في اوضاعه الخاصة ٥ ، لكنه عمّر ـ مع ذلك ـ الى ما بعد وفاة المتوكل بخمس سنوات ، وكانت وفاته استنادا الى ارجح التقديرات ، سنة ٨٦٦ او بعد ذلك بقليل ٦ .

وكما اننا لا نعرف الكثير عن مولد الكندي ووفاته ، فاننا نجهل كذلك الكثير عن تحصيله وظروف نشأته . على ان عامة مؤرخيه ينسبونه الى البخل . وقد روى اخبار بخله الاديب الكبير والكاتب المعتزلي الجاحظ (ت ٨٦٨) ، وذلك في مؤلفه « كتاب البخلاء » الذي وضعه قبل وفاة الكندي بفترة قصيرة ٧ . وهنالك مؤلفون متأخرون نسبوا اليه اقوالا حكمية تبرر التقتير وتطريه ، منهم ابن ابي اصيبعة .

اتساع نشاطه الفكري وتنوعه

لكن لدينا ، لحسن الطالع ، معلومات اوفى عن نتاج الكندي الضخم في الفلسفة والعلوم ، الامر الذي يؤهله ـ بلا ريب ـ لان يعتبر في طليعة المؤلفين الموسوعيين في الاسلام . على ان الجانب الاكبر من نتاجه هذا لم يصلنا ـ لسوء الحظ ـ ولكننا بالاستناد الى ما بقي من مؤلفاته ، مما نشر مؤخرا في مصر ٨ ، نرى ان الـ ٢٤٢ كتابا التي نسبها اليه ابن النديم ، كانت ، على ما يتبين من تصنيف ابن النديم لها ، رسائل ومقالات تتناول بالبحث : المنطق ، والفلسفة الاولى ، والحساب ، والكرويات ، والموسيقى ، والفلك ، والهندسة ، والطب ، والتنجيم ، والكلام ، وعلم النفس ، والسياسيات ، والآثار العلوية ، وطبيعة الاقاليم ، والتكهنات والكيمياء القديمة ٩ .

ونظرا لهذا الاتساع الهائل في مدى نشاطه العلمي في التحصيل والتأليف ، فان بعض المؤرخين ، نظير السجستاني ، قد اعتبروه عالما طبيعيا ورياضيا لا غير ١٠ ، في حين ان مؤرخين آخرين اعتبروه ، بما هو اقرب الى الانصاف ، احد كبار اعلام الفلسفة العربية والكلام الاسلامي ، فضلا عن مكانته في الطبيعيات والرياضيات ١١ . ولعل هذا الشمول في عبقريته هو الذي اكسبه لقب « فيلسوف العرب » ، وجعل العلماء الاكفاء يغدقون عليه الثناء الوافر . صحيح ان بعض المؤرخين قد وصفوه بالتقصير والسطحية ،

لا سيما في باب المنطق . فهم يدّعون انه لم يبلغ في تحليله مبادىء هذا العلم الاولي ١٢ . الا اننا لا نستطيع التثبت من مدى صحة هذا الادعاء او من مقدار فساده ، ما دامت جميع مؤلفاته في المنطق لم تصلنا .

الكندي والتيار الكلامي

على ان هنالك اتفاقا واضحا ، بين مناهضي الكندي ومناصريه على السواء ، في ما يتصل بدوره في محاولة ردم الهوة بين الفلسفة والشريعة ١٣ . وهذه رسائله التي نشرت مؤخرا تثبت ان اول مؤلف فلسفي نظامي في الاسلام كان ايضا من كبار الداعين الى تسليط نور العقل على النصوص المنزلة . والحق ان مؤلفات الكندي ينبغي ان تدرج في صميم التيار الكلامي الذي يقترن باسم شيوخ المعتزلة — وهم الرواد الحقيقيون للحركة الكلامية في الاسلام . ودلالة اخرى على صلته بالمعتزلة انه رفع عددا من رسائله — منها « رسالة في الفلسفة الاولى » و « الابانة عن سجود الجرم الاقصى وطاعته لله عز وجل » و « الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » — الى الخليفة المعتصم . او الى ابنه احمد الذي تتلمذ عليه ، وهما معروفان بعطفهما على تعليم المعتزلة ١٤ .

واهم من ذلك ، في هذا الصدد ، فحوى ابحاثه في مؤلفاته الكلامية ، التي تشهد بعض عناوينها على تأثره الواضح بمذهب الاعتزال ، وهي : « في ان افعال الباري جل اسمه كلها عدل لا جور فيها » و « في التوحيد » و « الرد على المنانية » و « الاستطاعة وزمان كونها » ١٥ ، وهي بين الموضوعات المشهورة التي عالجها شيوخ المعتزلة . بل ان الرسائل التي بلغتنا تظهر ، على نحو يكاد يكون قاطعا ، ان الكندي،خلافا لما ذهب اليه بعض النقاد القدماء١٦، قد انحرف عن تعليم ارسطو في عدد من المسائل الكبرى ، وبقي امينا لروح الشريعة الاسلامية . ومثال ذلك قوله ان حقيقة الوحي يستطاع اثباتها بالقياس المنطقي على وجه لا يتصدى لانكاره الا الجاهل ١٧ ، او ان الحقيقة المنزلة تفوق الحكمة الانسانية مرتبة ، كما يفوق الانبياء ، الذين ينطقون باسم الله ، والذين هم حملة العلم الالهي ، سائر البشر١٨ . وفضلا عن ذلك ، فقد انضم الى فئة المتكلمين الذين انتصروا للعديد من العقائد الاسلامية الاساسية، في وجه تهجمات الماديين والمانويين والملحدين، وانحراف العديدين من الفلاسفة الآخرين . يشهد على ذلك دفاعه عن فكرة حدوث العالم من العدم ، وعن حشر الاجساد ، وامكان حدوث المعجزات ، وصحة الوحي النبوي ، وقدرة الله على

احداث العالم وافنائه الخ .

وسنذكر في المكان المناسب ، انه في مطلع القرن الحادي عشر ، وردّاً بوجه خاص على رأي الفارابي وابن سينا في انبثاق الكون ، باتت المعضلتان المتلازمتان ، وهما ازلية العالم وابداعه من العدم ، محك العقيدة السليمة على الصعيد ألفلسفي ، في حين كان دليل العقيدة الصحيحة ، على الصعيد الديني العملي ، الاقرار بامكان حدوث المعجزات بوجه العموم ، وبنزول الوحي النبوي ، كنوع خاص من الاعجاز . وقد اتخذ الكندي في جميع هذه القضايا موقفا صريحا معارضا للانبثاقيين والمشّائين ، ومؤيدا لعلماء الكلام .

وفي حقبة رد المتكلمون فيها بعنف شديد على دعاة الفكر الهندي واليوناني ، في قولهم بعدم لزوم الوحي ١٩ — على اعتبار انه يقوّض تصريحات الانبياء بأنهم رسل اختصهم الله بنقل كلمته الى بني البشر — عمد الكندي الى الاستشهاد بالقرآن الكريم ، ولجأ الى تأويل آياته الغامضة تأويلا مجازيا. فالكندي لم يشك قط في صحة النبوات ، بل وضع رسالة دلل فيها على صدقها . وهذه الرسالة ، كانت بلا ريب ، كما كانت رسالته في « نقض مسائل الملحدين » — التي ذكرها ابن النديم — موجهة ضد اولئك الذين انكروا حقيقة النبوة ٢٠ .

موضوع الفلسفة واغراضها

وقبل ان نتطرق الى تحليل المذهب الكلامي الذي اعتنقه الكندي ، يجدر بنا أن نتناول مفهومه لطبيعة الفلسفة ومراميها ، ولاختلافها عنده عن سواها من حقول المعرفة . ففي رسالته « الفلسفة ألاولى » — وهي رسالة هامة توجه بها الى الخليفة المعتصم — يعرّف الفلسفة بأنها « علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان » ، ويعرّف الفلسفة الاولى ، او ما بعد الطبيعة ، على نحو اخص بأنها « علم الحق الاول الذي هو علة كل حق » ٢١ .

ويذكر الكندي ، بأسلوب ارسطوطالي لا يقبل الشك ، انعلم ما بعد الطبيعة هو العلم بعلل الاشياء، وانه بمقدار ما يكون علمنا بعلل الشيء وافيا ، يكون هذا العلم اشرف واتم ، وهذه العلل اربع : العنصرية والصورية والفاعلة والتمامية . وتعنى الفلسفة بأربعة مطالب ، « كما حددنا في غير موضع من اقاويلنا الفلسفية» ٢٢ هي : «هل» ، و «ما» ، و «اي» ، و «لِمَ» ، او بكلام آخر في الوجود والنوع (او الجنس) والفصل وعلة الاشياء التمامية.

وهكذا فمن عرف العنصر عرف الجنس ، ومن عرف الصورة عرف النوع ، وعرف كذلك الفصل ؛ ومتى عرفنا العنصر والصورة والعلة التمامية ، عرفنا حدها « وكل محدود فحقيقته حدّه » ٢٢ .

الاقرار بفضل القدماء

ويثني الكندي على القدماء ، موضحا صفة الفلسفة التراكمية ، فيشير الى ما يدين به الفيلسوف لسابقيه ، والى واجبه في ان يأخذ الحق شاكرا من أي مصدر اتى ، حتى ولو كان اجنبيا ، فيقول : « فينبغي ان يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق ، فضلا عمن اتى بكثير من الحق ، اذ اشركونا في ثمار فكرهم ، وسهلوا لنا المطالب الحقيّة الخفية ، بما افادونا من المقدمات المسهّلة لنا سبل الحق ؛ فانهم لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا ، مع شدة البحث في مددنا كلها ، هذه الاوائل الحقية التي بها تخرّجنا الى الاواخر من مطلوباتنا الخفية ؛ فان ذلك انما اجتمع في الاعصار السالفة المتقادمة عصرا بعد عصر، الى زماننا هذا ، مع شدة البحث ، ولزوم الدأب ، وايثار التعب في ذلك» ٢٤.

ويقتبس الكندي عن ارسطوطاليس قوله : « ينبغي لنا ان نشكر آباء الذين اتوا بشيء من الحق ، اذ كانوا سبب كونهم ، فضلا عنهم ، اذ هم سبب لهم ، واذ هم سبب لنا الى نيل الحق » ٢٥ . ثم يقول : وينبغي ان يكون غرضنا اقتناء الحق من اين اتى،«فانه لا شيء اولى بطالب الحق من الحق». واذ ننقطع الى طلب الحق ، يترتب علينا ان نبدأ بتحصيل ما قاله القدماء في ذلك على اتم وجه ممكن واوضح صورة ، وان نتمم ما فاتهم حيث ينبغي « على مجرى عادة اللسان وسنّة الزمان » . وعلينا ان نتفادى الاسهاب في القول ، لانه يتيح لمن ليسوا اهلا لطلب الحق ان يسيئوا فهم الفلسفة ، ويسفّهوا طلبها باسم الدين ، وهم ليسوا منه في شيء ؛ وانما هم يستغلونه لبلوغ اغراضهم وتحقيق مطامعهم . فكل من يسفّه طلب الحق على انــه كفر ، فقد كفر ، لان معرفة الحق تشمل معرفة ما هو الهي ، ومعرفة وحدانية الله ، ومعرفة كل ما هو فاضل ونافع . وكذلك كل ما يساعد على التمسك به ، والتجافي عن اضداده . وهذا ، كما ذكر الكندي ، هو تماما ما دعا اليه رسل الله الصادقون جميعهم ٢٦ .

وفضلا عن ذلك ، فما من احد يستطيع عقليا ان ينفي ان مثل هــذا الطلب امر ضروري ، لانه اذا ما اقر بأنه ضروري فطلبه ضروري ؛ وان هو نفى ضرورته ، فعليه ان يوضح اسباب رفضه ، وذلك بمثابة الاقرار بانــه

ضروري · اذ ليس من احد يستطيع ان يعلل دون ان يستوعب العلل ٢٧ ، او كما عبر ارسطو عن ذلك اذ قال : لا احد يستطيع ان يمتنع عن التفلسف دون ان يخوض فعلا في الفلسفة ٢٨ .

العلوم الفلسفية واقسام المعارف

اما في ما يختص بأقسام الفلسفة المختلفة ، فان الكندي يصنفها بحسب منابع العلوم الانسانية على اختلافها . فهنالك اولا منبع المعرفة الحسية الذي يختص بادراكنا للاشياء الخارجية ، على نحو تلقائي مباشر ، وذلك عن طريق حواسنا . وهذا الادراك الحسي ، نظير الشيء المدرك هو في حالة من التحول الدائم ، وهو معرض للزيادة والنقصان بلا انقطاع . وفعل الاحساس يفضي الى تكوّن صور في القوة المصورة ، لا تلبث ان تتطرق الى القوة الحافظة لتخزن فيها ، فتكتسب من جراء ذلك نوعا من الثبات ٢٩ .

ويلي ذلك المعرفة العقلية ، وهي « اقرب من طبيعة الاشياء » ، لكنها — مع ذلك — ابعد عن طبيعتنا من الادراك الحسي . وموضوع هذه المعرفة هو الكلي ، المفارق للمادة والذي لا يمكن اطلاقا ان نتمثله حسيا ، ولا ان يتجلى في صورة محسوسة ، ما دام الاحساس والتمثل كلاهما يختصان بالجزئيات ذات الوجود المادي . اما كيفية ادراكنا لهذا الكلي المجرد فعلى نحو غير مباشر ، او بتوسط الاستدلال . فنحن ندرك حقيقته كما تتحدر الينا منطقيا وحتميا من مباديء المعرفة الاولى التي هي لنا بالفطرة . وهكذا فتسليمنا بصحة القول انه خارج العالم لا يمكن ان يكون هنالك لا خلاء ولا ملاء ، انما يحصل بالاستنتاج من سلسلة من المقدمات المسلمة ، التي تقود منطقيا الى هذه النتيجة ٣٠ .

وفي ما يتصل بالكائنات المفارقة للمادة ، التي لا يمكن ان تصبح موضوعا للتمثل ، فان بعضها يجوز ، مع ذلك ، ان يقترن بالمادة ذهنيا وعلى سبيل العرض ، مما قد يؤدي الى التوهم انها قابلة للتمثل ، مثال ذلك الشكل الذي يوجد مقارنا للمادة ، مع انه اعتبار ذهني محض ، فهو يدرك بالتجريد ، وبالاستقلال عن الشيء المادي الذي يوجد فيه ٣١ . وهذا بيّن في الكائنات المفارقة ، التي لا تقترن بالمادة مطلقا والتي ندركها ادراكا عقليا مجردا .

الطبيعة وما بعد الطبيعة

ان التمييز ما بين الموجودات المادية واللامادية يقابل — عند الكندي —

التقسيم الثنائي العام للفلسفة الى فلسفة الطبيعة ، وفلسفة ما بعد الطبيعة، (او كما يدعوها هو هنا ما فوق الطبيعة) . فالمفهوم الارسطوطالي للطبيعة ، كمبدأ للحركة ، يتيح له ان يميز ما بين الطبيعة وما بعد الطبيعة ، على اساس انهما علم المتحرك وعلم غير المتحرك على التوالي ٣٢ . ويبدو ههنا انه يحاول تبسيط المعادلة الارسطوطالية بردها الى علمين نظريين بدلا من ثلاثة ، كما هي الحال عند ارسطوطاليس ٣٣ . على انه يعمد في اماكن اخرى، الى توسيع هذه القاعدة الثنائية ، ليميز بين الموجودات المادية واللامادية ، فتتفق مع التمييز ما بين الكائنات الالهية والمخلوقات المادية . فاذا به يجعل الفلسفة قسمين رئيسيين ، يدعو الاول « علم الاشياء الالهية » ، والثاني « علم المصنوعات » ٣٤ . وهنالك صنف آخر من الكائنات لا يغفل عن ذكره ، يتوسط هذين القسمين ، ويوصف بأنه غير مادي ، لكنه ـ مع ذلك ـ قابل للاقتران بالمادة ؛ والمثال الوحيد الذي يورده عليه هو النفس ٣٥ . اما صلة الماهيات الرياضية بفرعي الفلسفة الرئيسيين ، فقد تركها بلا تحديد . ومع انه جعل علم النفس في منزلة متوسطة بين القسمين ، خلافا للتصنيف الارسطوطالي٣٦ ، فمن الصعب ان نتبين الفارق في الموضوع ما بين الرياضيات والماورائيات على الرغم مما ساقه من الادلة على وجوب اعتبار الرياضيات تمهيدا لدرس الفلسفة الاولى ٣٧ . والواقع ان الكندي يذكر صراحة ان المنهج الرياضي ينبغي ان يطبق في نطاق الماهيات المجردة لا غير ، أي في علم ما بعد الطبيعة ٣٨ .

اختلاف الاسلوب باختلاف الموضوع

وهذه بالذات النتيجة التي تلزم عما ذكره الكندي من ان لكل علم من العلوم نوعا خاصا من سبل الاستدلال . ففي موضوع الماورائيات والرياضيات نلتمس البرهان ، في حين اننا في العلوم الفرعية، نظير الطبيعيات والخطابة والتاريخ ، نلتمس الاقناع والتمثيل والاجماع او الادراك الحسي . ولا ينجم عن معالجة موضوع ما بغير الاساليب الخاصة به الا التشويش والارتباك ٣٩ . فيترتب علينا ان نحترس من الظن ، في باب الامور البرهانية ، بأن البرهان صالح لمعالجة كل قضية مهما كان نوعها ، لان ذلك يستتبع تسلسلا لا نهاية له ، ويقود اخيرا الى استحالة الاستدلال بالاطلاق . ذلك لان الاستدلال ينبغي ان يبنى ، آخر الامر ، على مبادىء بيّنة بذاتها ، قد حصل العلم بها قبل معرفة القضايا التي تقوم على اساسها ٤٠ .

المبدأ الاول : ماهيته وصفاته

وبعد ان يورد الكندي هذه الملاحظات التمهيدية على طبيعة العلم الماورائي او الفلسفة الاولى ، وما تتميز به عن سائر العلوم الفلسفية والمناهج الخاصة بها ، يأخذ في الفحص عن بعض الموضوعات الرئيسية التي يعالجها هذا « العلم الالهي » ، فيبدأ ، بصورة طبيعية ، باعتبار المبدأ الاول لجميع الاشياء ، الذي ينعته احيانا بالازلي ؛ واحيانا بالواحد الحق . وهو يعرّف « الواحد الحق » بأنه الذي لا يمكن تصور عدمه ، او وجوده عن علة غير ذاته ٤١ . وجملة القول انالواحد ، في رأي الكندي ، هو الكائن الواجب وغير المعلول ، والذي ليس له ، بهذا الاعتبار ، جنس ولا نوع ، ما دام النوع يتألف من جنس وفصل ، ويشتمل على الموضوع (أي الجنس) والمحمول (أي صورته الخاصة) .

وفضلا عن ذلك ، فان الكائن الازلي لا يتغير ولا يفسد ، لان التغير بوجه عام ، والفساد بوجه خاص ، انما ينجمان عما يلحق الشيء من «الاضداد المتقاربة» ، نظير الحار والبارد ، والرطب واليابس ، والحلو والمر ، التي هي تابعة لجنس واحد . لكن لما لم يكن الازلي جنسا – كما اشرنا سابقا – فهو غير قابل للتغير او للفساد . فمن حيث انه « ايس » (اي موجود) بذاته ، فمن غير الممكن ان ينقطع وجوده ، ولا ان يتغير الى كائن اتم او الى كائن انقص . ولما كان بالضرورة تاما ، فهو ابدا في منزلة قصوى من الكمال ، ليس بعدها ما هو اكمل (٤٢) .

ومثل هذا الكائن ليس ، بطبيعة الحال جرما ، لان الجرم الذيتنطبق عليه صفات الازلي ، لا بد من ان يكون ذا كمية وكيفية ، وان يكون بالفعلغير متناه . ولكن وجود غير المتناهي بالفعل خلف منطقي . ذلك لاننا اذا اخذنا جزءا متناهيا من الجرم الذي افترضناه غير متناه ، فالباقي منه اما ان يكون متناهيا او غير متناه . فاذا كان متناهيا ، واعدنا اليه الجزء المتناهي الذي اخذناه منه ، عاد الى حجمه الاول ، وكان لا بد متناهيا ، مع ان الجرم الاصلي قد افترض غير متناه . واذا افترض الجزء الباقي غير متناه ، ورُدّ اليه الجزء الذي اخذ منه ، فان الجرم الحاصل، اما ان يكون اعظم من الجرم الاصلي او مساويا له . فاذا كان اعظم منه ، كانت النتيجة ان احد الجرمين غير المتناهيين اعظم من الآخر ، وهو خلف . واذا كان مساويا له ، فان احد الجرمين غير المتناهيين قد بقي على حاله بعد ان اضيف اليه جزء من جرم ، وهذا خلف ايضا ، لان مؤداه ان الجزء مساو للكل ٤٣ .

تلازم الكون والحركة والزمان

يتضح بهذا الضرب من « قياس الخلف » ان القول بأن هنالك جرما غير متناه قول مردود قطعا ، وكذلك القول بأن ايا من اوصافه الكمية ، مثل المكان والزمان والحركة ، هو مردود ايضا . ثم ان الكون والحركة امران متلازمان متكافئان ، فالافتراض بان الكون (او جرمه كما يقول الكندي) كان اولا ساكنا ثم اخذ في التحرك ، هو افتراض باطل . وسواء افترضنا ان الكون وجد من لا شيء ، او انه كان ابدا موجودا ، فان النتيجة الحاصلة من الافتراضين واحدة ، وهي ان الكون والحركة لا ينفصل احدهما عن الاخر . ذلك لان انتقال الكون من العدم الى الوجود ، بحكم الافتراض الاول ، هو ضرب من التغير او الحركة ؛ ولانه متى افترض ازليا بحكم الاعتبار الثاني ، اقتضى انه كان دائما اما ساكنا واما متحركا لان الازلي غير قابل للتغير او التحرك (كما اوضحنا سابقا) . ومعلوم ان الكون فعلا متحرك . فينبغي على اعتبار انه موجود ازليا ، ان يكون كذلك متحركا ازليا ٤٤ .

اثبات تناهي الزمان

ومثل ذلك يجوز ان يقال عن الزمان من حيث اتصاله بالجرم . فلما كان الزمان مقياس الحركة ، كان محالا ان يسبق احدهما الاخر ، واستحال بالتالي ان يسبق احدهما «جرم الكون» . وبناء عليه ، لما كان قد بان لنا بالدليل ، ان جرم الكون متناه ، فان الحركة والزمان ، الملازمين ضرورة لجرم الكون ، هما كذلك متناهيان ٤٥ .

وبالامكان ايراد ادلة اخرى على ان الزمان لا يمكن ان يكون غير متناه بالفعل . فلنفرض ان الزمان غيرمتناه في دوامه ، عندها تكون كل حقبة من الزمان قد تقدمتها حقبة اخرى ، وهكذا الى ما لا نهاية له ، حتى انه يتعذر الانتهاء الى حقبة اولى . واذا ما تعذر الانتهاء الى حقبة اولى يبدا منها قياس الزمان ، تعذر وجود حقبة معينة ، كاليوم الذي نحن فيه ، والذي تنتهي عنده سلسلة الحقب الزمنية ، باعتبار ان السلسلة غير المتناهية يستحيل اجتيازها ٤٦ ويستحيل كذلك ، على اعتبار عدم تناهي الزمان ، اننجتاز سلسلة الحقب الزمنية ، وهي تمتد في المستقبل ، او ان نبلغ نهاية الزمان . لكننا في اي وقت معين ، مثل الوقت الحاضر ، قد اجتزنا بالفعل سلسلة الزمان ، فاستحال ان تكون هذه السلسلة غير متناهية . واذا نحن واصلنا اضافة حقب متتابعة متناهية من الزمان الى الوقت الحاضر ، انتهينا الى

ديمومة متناهية ، لا الى زمن غير متناه . وعلى ذلك ، فبالنسبة الى بداية السلسلة الزمنية او نهايتها يمكن القول انه يمكن قطعها ، فهي بالتالي متناهية ومحددة ٤٧ .

ان استغراق الكندي في فكرة عدم التناهي ، من حيث صلتها بالزمان والحركة والجرم ، التي يعود اليها في ثلاث من رسائله الاخرى ٤٨ ، قد يبدو غير متزن . الا ان الذي حمله على هذا الاستغراق لم يكن بعض الاعتبارات النظرية العرضية بل اهتمامه ببعض المشكلات اللاهوتية الخطيرة نظير الاستدلال على وجود الله ، وامكان الخلق من لا شيء ، وانقضاء العالم نهائيا بأمر الله ... الخ ؛ وجميعها تقوم عنده على الافتراض ان التسلسل الى ما لا ينتهي محال بالفعل . ومع ان الكندي قد اقتبس هذه الفرضية من ارسطوطاليس ، الاانه استغلها لاغراض ما ورائية مختلفة تمام الاختلاف.

اثبات وجود الله استنادا الى حدوث العالم

ففي الاستدلال على وجود الله ، يلجأ الكندي احيانا الى دليل العناية ٤٩ الذي شاع الاخذ به ، بصورة خاصة ، في الاوساط التي اشتدت فيها المشاعر الدينية او الجمالية . ومع ذلك ، فهو اكثر ما يعتمد في استدلاله هذا على حدوث العالم او ابتدائه في الزمان . فتناهي الزمان والحركة انما هو مقدمة عنده لحدوث العالم ، وحدوث العالم مقدمة لوجود صانعه . وهكذا ما إن يثبت ان عدم تناهي العالم ، وبالتالي ازليته محال ، حتى يتطرق الى النتيجة الحتمية وهي انه بالضرورة محدَث ، و «المحدَث محد ث المحدِث ، اذ المحدَث والمحدِث من المضاف . فللكل محد ث اضطرارا عن ليس» ٥٠ كما يقول .

ان جانبا من هذا التماسك الظاهر في برهان الكندي ناشيء عن مصادفة لغوية محضة ، هي ان كلمة محدَث ، التي وصف بها العالم تنطوي على دلالتين : الاولى الخلق من لا شيء ،والثانية الحصول في الزمان وواضح ان الدلالة الاولى لا يلزم عنها الا تحصيل حاصل ، لاننا متىافترضنا ان العالم مخلوق فالنتيجة المحتمة ، ولو شكليا،هي ان له خالقا. لكن الاشكال الاكبر انما هو كونه مخلوقا او غير مخلوق. فالبرهان عندها يصبحمصادرةعلى المطلوب وحسب . اما بحسب الدلالة الثانية ، فالبرهان يصبح اشد اقناعا ، اذ تتوقف صحته على ما اذا كانت مقدمته الكبرى قد اقرت فعلا . ولست انوي ههنا ان اخوض في محتوى هذه القضية ، بل اكتفى باشارة عابرة الى

ان الكندي ، شأن جل متكلمي المسلمين ، قد اعتمد ، فيما يبدو ، على مصدر تاريخي مشترك . وهذا المصدر ، بناء على افضل البينات المتيسرة لنا ، هو الشارح واللاهوتي الاسكندراني فيلوبولوس (يحيى النحوي) آخر مناصري فكرة الخلق من العدم ، السامية الاصل ، قبل الاسلام ، والتي عارض بها المذهب الاغريقي والهيليني القائل بازلية الكون ، كما شرحه ارسطوطاليس وبرقلس ٥١ . ويبدو ان ردود فيلوبونوس على برقلس وارسطوطاليس كانت شائعة بين العرب ٥٢ . ومن المحتمل ان يكون قد عمل على نشر ارائه اللاهوتية والفلسفية اقرانه من المؤلفين اليعاقبة القائلين بالطبيعة الواحـدة ، الذين اشتغلوا — كما مر بنا — في نقل المؤلفات اليونانية الفلسفية واللاهوتية الى السريانية والعربية . ويظهر من رسالة قصيرة منسوبة الى احد تلامذة العالم المنطقي واللاهوتي اليعقوبي الكبير يحيى بن عدي ، المعروف بابن الخمّار (ت ١٠١٧) ، ان برهان فيلوبونوس يقوم على الافتراض بأن جرم الكون، لما كان متناهيا ، فقد امتنع ان يكون ازليا ، وهذا يوافق البرهان القائم على الحدوث او بداية العالم . وفي راي هذا المؤلف ان برهان فيلوبونوس كان ، مع ذلك ، افضل من البراهين المقابلة التي اوردها متكلمو المسلمين . فبرهانهم غني بني على اعتبار ان الكون حادث ، ما دام لا يخلو من الاعراض الحادثة ، وهذه في رايه مقدمة جدلية ليس الا ٥٣ .

صفات الاول المطلق

واهم الصفات التي يتصف بها الله ، من حيث هو صانع العالم هي ، على ما ذهب اليه الكندي ، صفة الوحدانية . وهذه الصفة نظير صفة الازلية سبق لشيوخ المعتزلة كذلك ان اعتبروها من الصفات الالهية الاساسية . وكل ما يتصف بالوحدانية فقد استمد وحدانيته من الله — مبدأ كل وحدانية — فسائر الوحدانيات انما هي ثانوية فكأنها مستعارة او مجازية ٥٤ .

وهناك دليل آخر اخذه عن الكندي ، في ما يبدو ، جميـــع الفلاسفة اللاحقين ، ابتداء من الفارابي ، مؤداه ان صانع العالم ، لو كان اكثر من واحد ، لكان كل من شركائه يتفق مع الباقين في بعض الصفات المشتركة ، ويتميز عنهم ببعض الخصائص ، فيكون الصانع ، والحالة هذه مركبا . ولكن بما ان المركب لا بد له من فاعل لتركيبه فصانع العالم يجب ان يكون هذا الفاعل بعينه ، والا تسلسل الامر الى مالا ينتهي ٥٥ .

وفضلا عن ذلك ، فان كائنا كهذا ينبغي ان يكون غير معلول ، لانـه

لما كان علة لجميع المعلولات ، لم يكن بد من انه علة نفسه . وهذا محال : لانه قبل وجوده لم يكن شيئا، وهو في هذه الحال لا يستطيع ان يسبغ الوجودعلى نفسه ، ولا على أي شيء آخر . وهذه القضية ، مع انها بيّنة في نفسها ، فالكندي لا يقررها نهائيا الا بعد شيء من الحذلقة الجدلية ٥٦ .

وبما ان الكائن الاول هو علة كل شيء ، فينبغي له ان يكون فوق كل شيء آخر ، وان لا يكون له شبه بأي من المخلوقات . وينبغي ، كما مر ، ان يتميز بصفة الوحدانية ؛ أي ان يكون مجردا من كل تعدد او تركيب ، او اقتران بأي شيء آخر ٥٧ . ويجب ان يكون بسيطا ، لا مادة له ولا صورة ، وان يكون خلوا من اي من انواع الحركات الارسطوطالية الاربع ٥٨ . وكذلك العقل الذي ينطوي على حركة ما في النفس ، وعلى نوع من التعدد يقابل طاقته على استيعاب الكليات جميعا ، فانه هو الآخر لا يمكن ان يكون الموجود الاول . وعليه فمحال ان يكون هذا الموجود نفسا او عقلا ٥٩ .

تعليل الخلق من لا شيء

ان تعليل الكندي للخلق من لاشيء ، كما يرد في رسالته « الفاعل الحق الاول والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز » وفي سواها ، يبرز ، بصورة واضحة ، صلته الفكرية باعلام القرن التاسع من متكلمي المسلمين ، ويعزله تماما عن اعلام المشائية والافلاطونية الجديدة من مفكري العرب ، الذين تفادوا هذه المشكلة ، او اغرقوها في غمر من الكلام المبهم . « فالفعل الحقي الاول » في رايه — كما رأى الغزالي بعد ذلك في القرن الحادي عشر ، حيث ردّ على نظرية الانبثاق الافلوطينية — هو اخراج الاشياء الى حيز الوجود من العدم ، او كما يقول « تأييس الايسات عن ليس » . وهذا الفعل من اختصاص الله تعالى وحده . اما « الفعل الحقي الثاني » فلا يتعدى اظهار الاثر الذي يتركه « الفعل الاول » في الشيء ، وهو بهذا الاعتبار انفعال لا فعل . وبهذه الدلالة المجازية يقال احيانا عن المخلوقات انها فاعلة ، ذلك لانها في الواقع ليست الا موضوعات للاثر الذي يتركه فيها فعل الله ، فتدفع به ، من ثم ، الى اشياء اخرى على مراحل متتابعة ٦٠ .

فالله اذن هو وحده الفاعل او العلة الحق في العالم . لكن الكندي الذي وافق المتكلمين المسلمين في هذا الباب تمثّل من الروح اليوناني ما يكفي لحثه على اثبات ما قد يسمى بالسلم السببي الاعظم للكائنات ، وذلك تمشيا مع الروح الافلوطيني ، الذي قدر له في ما بعد ان يحظى بشهرة أوسع.

فالمتكلمون المسلمون عامة،والاشاعرة بوجه خاص،عارضوا بشدة فكرةالسببية الثانوية ، لما كانت تنطوي عليه من معنى الوساطة . اذ شعروا انها تلزمهم حتما بوضع سلسلة من الكائنات الفاعلة المتوسطة بين الله والخليقة ، مما يحدّ من قدرة الله المطلقة ، وسلطانه الكلي على العالم ٦١ . والكندي مع حرصه البالغ على اثبات سلطان الله ، من حيث هو العلة الاولى للخلق ، فإنه لا يغفل دور العوامل الثانوية الفاعلة في ظواهر الطبيعة . ففي رسالته «الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » يبحث في الوظيفة الخاصة بمثل هذا الفاعل الوسيط اوالادنى ، وذلك « ليتضح لنا كيف ان التدبير الكلي بالحكمة السابقة الالهية » يجري في المخلوقات ٦٢ ، كما يقول .

عالم الكون والفساد

ان الكون والفساد ، في ما يرى الكندي ، يلحق بكل ما هو قابل لفعل الطبائع الاربع ، وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . فالفلك الاعلى ، وهو القطاع القائم ما بين حضيض القمر ونهاية مدار الفلك الاقصى ، اي عالم الاجرام السماوية ، غير معرض لتأثير اي من الطبائع الاربع ، وغير خاضع ، بالتالي ، لفعل الكون والفساد . فالكون والفساد يختصان بعالم ما تحت القمر المكوّن من العناصر الاربعة وما يتألف منها . والعناصر الاربعة ، كما يذكر الكندي ، غير قابلة للكون والفساد . اما ما يتركب منها فيدوم ما قدّر له الله البقاء .

وهذه المركبات تشمل المعادن والنبات والحيوان ، وهي خاضعةللكون والفساد من حيث هي موجودات فردية . لكنها من حيث هي صور كلية باقية بقاء العناصر التي تألفت منها ٦٣ .

ولايحمل الكون والفساد وحسب على العناصر الاربعة وما تركب منها ، بل يضيف الى ذلك الزمان والمكان والحركة ايضا . فكل من العناصر يتحرك تلقائيا نحو حيّزه الطبيعي . وحيز التراب والماء هو مركز العالم ، بينا حيز الهواء والنار هو القطاع الواقع بين مركز الكون وادنى فلك الكواكب المحيط بعالم العناصر .

عوامل الكون والفساد

ان السبب القريب للكون والفساد ، في عالم ما تحت القمر ، اما ان يكون

واحدا او اكثر من العناصر التي يتألف منها هذا العالم ؛ واما ان يكون علة طارئة عليه من الخارج . ففي الحالة الاولى ، ينبغي ان يكون ذلك الجزء من العنصر او العناصر الذي هو علة للكون والفساد اللاحق بسائرها ، غير قابل مطلقا للفساد ، وهو خلف ، لان كل جزء من العناصر التي تؤلف العالم قابل للكون والفساد . والاحتمال الآخر هو ان يكون كل واحد من العناصر العلة في كون العناصر الباقية وفسادها ، وهذا يستتبع ان كلا منها هو في نفسه علة ومعلول لكون العناصر الاخرى وفسادها ، بحيث تتفاعل جميعها تفاعلا منسجما ، على الرغم مما يفصل بينها من مسافة . وهذا خلف ايضا،ما لم نفترض ان طبائعها متجانسة ، فنكون قد جعلنا منها عنصرا واحدا بسيطا ، بدلا من الاربعة المتعارفة ٦٤ .

وبناء عليه ، لا بد من الافتراض بان علة الكون والفساد في العالم انما هي عامل من خارج . وهذا العامل ، يتبين بعد البحث انه جرم من الاجرام السماوية ، تتولد عن اقترابه من الارض وابتعاده عنها الحرارة والبرودة ، وهما الصفتان الاوليان الفاعلتان في ما يلحق الكائنات الحية والجامدة من كون وفساد ٦٥ . وما علينا الا ان نرقب حركة الشمس والكواكب الاخرى ، لنتأكد من تأثيراتها على الظاهرات الارضية . فالشمس بصورة خاصة (بداعي جرمها العظيم) ، لما كان اتصالها بالارض في اقصى فاعليته،كان تأثيرها في الظاهرات الارضية من الشدة بحيث تتحكم في مدى الازدهار والخصوبة . وعلى ذلك كانت بعض الاقاليم ، نظير دائرة القطب الشمالي ، ودائرة القطب الجنوبي ، والمناطق المتاخمة لهما ، من جهة ، والاقاليم الاستوائية من جهة ثانية ، قليلة السكان،ومجدبة التربة . وذلك بداعي تفاقم الحرارة او البرودة؛ في حين ان الاقاليم المتوسطة ، لما كانت على بعد معتدل من الشمس ، كانت اكثر سكانا واوفر خصبا ٦٦ .

يضاف الى ذلك ، ان تقلبات المسافة بين الشمس وهذه الاقاليم ، تستلزم اختلاف النهار والليل ، وتوالي فصول السنة ؛ وتنجم عن ذلك التغيرات الطارئة ، التي هي بالفعل جانب من جوانب الكون والفساد . ويعلق الكندي على ذلك كله بقوله :

« فقد اتضح ان قوام الاشياء الواقعة تحت الكون والفساد ، وثبات صورها الى نهاية المدة التي اراد باريء الكون للكون جل ثناؤه وحفظ نظمها، انما يكون من قِبَل اعتدال الشمس في بُعدها عن الارض ، ومن قبل سلوكها في الفلك المائل ، وانقيادها لحركة الفلك الاعظم المحرك لها من المشرق الى

المغرب ، ومن قِبَل خروج مركز فلكها عن مركز الارض ، اعني في دنوها من مركز الارض تارة وبعدها عنه تارة » ٦٧ .

ثم انه ينسب الى القمر ما هو شبيه بهذا الدور ؛ لكن القمر بما انـه اقرب مسافة الى الارض ، فهو العامل الفاعل في تتابع الظواهر الجوية على نحو منتظم ؛ فلو انه كان اقرب الى الارض ، لما كان هنالك سحاب ولا مطر . ذلك لان شدة الوهج ، وفرط الحرارة التي تنبعث منه الى جـو الارض — كما ظن الكندي — تبدد الغيوم ، فاذا اكتمل القمر ، انقطع المطر تماما .

كذلك لو كان مدار القمر موازيـا لخط الزوال ، لبطلت الاحوال الجوية الملائمة التي تنجم عن دوران القمر في مـدار الشمس ، ولامتنع بالتـالي مفعولها في تعديل احوال الجو وتلطيف رطوبته ٦٨ . وهذا ما يحدث بوجه خاص في غضون ليالي الصيف ، عندما يفتقر نمو النبات الى انتشار الحرارة ، وفي أثناء ليالي الشتاء ، عندما لا تكون هناك حاجة الى الحرارة .

وعلى هذا النحو ، فان الكواكب الاخرى في نظام بطليموس الفلكي تؤثر ، على ما يرى الكندي ، في الظواهر الارضية ، وذلك بداعي دورانها في مدار البروج ، او في مداراتها الخاصة . فتنشأ عن ذلك الفوارق بين العصور ، وبالتالي في تكوّن البشر وامزجتهم وعاداتهم ؛ وهذا يؤدي بدوره الى نشوء نظم سياسية جديدة ، وتبدل الدول ، وفقا لقضاء خالق الكون ، الكلي القدرة والكلي الحكمة ٦٩ .

الجرم السماوي حي عاقل

اما في ما يتصل بطبيعة الاجرام السماوية ، فان الكندي يوضح في تعليق له على آية قرآنية تتحدث عن « النجم والشجر » اذ « يسجدان » لله ٧٠ ، ان هذه الكائنات العليا ، لا مفرّ من الاقرار بأنها ذات حياة وتعقل . اذ ان هذه الاجرام السماويةـ ، لمّا كانت الاسباب القريبة لِما يلحق بالكائنات الحية في العالم من كون وفساد ، فانها تضفي على مثل هذه الكائنات ، التي خلقها الله من لا شيء ، « صورة الجرم الحي » المناسب لها ٧١ .

ويستدل الكندي ، بعد ذلك ، من المقدمة الكبرى التي تنص على ان « العلة الفاعلة ، بما هي به علة فاعلة ، اشرف من المعلول بما هو به معلول »، ان الفلك الخارجي الاقصى ، الذي يضفي الحياة على الكائنات الحية في عالم ما تحت القمر ، اما مباشرة واما مداورة ، ينبغي له ، بناء على ذلك ان يكون هو نفسه حيا . ولما كان اسمى من الكائنات الفاسدات ، اقتضى ان

يكون بمعزل عن الكون والفساد ، وان يكون ذا حياة جوهرية ودائمة ، بينما الحياة الخاصة بالكائنات الدنيا انما تحدث فيها عرضا ، وتوجد فيها وجودا عابرا ٧٢ .

اتصاف الكواكب بالمعرفة والفضيلة

فالاجرام السماوية تتميز عن الكائنات الارضية باعتبار مزدوج ، هو انها حية ، وان حياتها هذه دائمة . وهذه الحال السعيدة انما كانت للاجرام السماوية ، لانها لا تشتمل على اضداد ، ولانها لا تتركب من أي من العناصر الاربعة ٧٣ . ولما كانت حية وجب ان تكون قابلة للحس والحركة،شأنها فيذلك شأن سائر الكائنات الحية.لكن من الجدير بنا ان نميز هنا بينالقوى الحاسة التي وجدت من اجل النمو ، وتلك التي وجدت لما هو اشرف واسمى . فالذوق والشم واللمس تعين مباشرة على كسب القوت ، ومداورة على نمو الحيوان . لكن الاجرام السماوية لا تنمو ، فهي لذلك في غنى عن هذه القوى الثلاث ، لكنها لا تستغني عما ترتب فوقها من قوتي السمع والبصر ، اللتين انما توجدان من اجل تحصيل المعرفة والفضيلة ، فهما لذلك مما لا غنى للاجرام السماوية عنه ٧٤ .

ادلة الكندي على نطق الكواكب

وبناء على ما تقدم ، من ان علل الكون والفساد لا بد من ان تكون اشرف من معلولاتها ، ينتهي الكندي الى ان الاجرام السماوية لا بد من ان تكون ذات عقل . فيذكر اولا : انه ، لما كان قد تقرر عندنا ، ان قوتي السمع والبصر ضروريتان لتحصيل المعرفة والفضيلة ، افضى قولنا ان الاجرام السماوية غير ذات عقل الى ان القوتين المذكورتين وجدتا عبثا . لكن ذلك مخالف لمناهج الطبيعة التي لا تفعل شيئا عبثا .

ثانيا : لما كانت المخلوقات الناطقة اشرف من غير الناطقة ، فانالاجرام السماوية ، لو كانت غير ناطقة ، لكانت دوننا شرفا .

ثالثا : لما كانت هذه الاجرام السبب القريب لوجودنا،وفقا لقضاء الله، كانت حتما السبب في كوننا ناطقين ، اذ النطق هو ماهيتنا . فلو كانت هي غير ناطقة ، لاستحال ان تكون هي السبب في كوننا ناطقين ، سواء اكان عملها هذا طبيعيا ام اراديا .

رابعا : لما كان للنفس ثلاث قوى هي الناطقة والغضبية والشهوانية ،

وكانت القوتان الاخيرتان من هذه الثلاث موجودتين من اجل بقاء الحيوان او نموه ، بينما توجد الاولى من اجل « تمام فضيلته » ٧٥ ، وجب لذلك ان يكون للاجرام السماوية القوة الناطقة لا غير ، لان هذه الاجرام ، كما مر معنا اعلاه ، غير قابلة للنمو او الانحلال ، وكذلك هي خالية من الشهوة .

خامسا : اذا ما قابلنا بين قطر الارض وقطر الكون ؛ ثم قارنا المجموع البشري بحجم البسيطة وما عليها من المخلوقات الدنيا ، تبينت لنا تفاهة المكان الذي يشغله الانسان في رحاب الكون الفسيح . فلو كان الجنس البشري النوع الوحيد الناطق في الكون باجمعه ، لترتب على ذلك ان نسبة المخلوقات الناطقة الى سائر المخلوقات من الضآلة بحيث لا تكاد تذكر ، ومؤدى ذلك هو الانتقاص من قدرة الله ومن حكمته ، ما دام الناطق من المخلوقات ولا ريب اشرف من غير الناطق . وعليه فان الله تعالى بقدرته الفائقة ، « قد صير اللاتي لا تقع تحت الفساد زمن مدتها التي فرض لها — جل ثناؤه — اعظم كثيرا من اللاتي تقع تحت الفساد » ٧٦ . وكذلك سمح بالمباينة الشديدة بين المخلوقات ، بان جعل في حيز الوجود المواد البسيطة والمركبة ، والكائنات الحية وغير الحية ، والمخلوقات الناطقة وغير الناطقة ، والمدركة وغير المدركة ؛ واضفى على المخلوقات برمتها قوة التحرك ، سواء في خط مستقيم كما في الكائنات الارضية ، او في خط مستدير شأن الاجرام السماوية ٧٧ .

عندما نتأمل قدرة الله وحكمته الشاملة في تدبير الكون تدبيرا حكيما ومتناسقا ، تأخذنا الدهشة لا لمجرد مشاهدة تلك المخلوقات الغريبة الضخمة ، التي غالبا ما تستأثر باعجابنا ، بل بالنظر الى شرف تلك الكائنات العليا ، والطريقة التي جعل بها الانسان مثال الخليقة بأجمعها . ومن اجل ذلك وصف الفلاسفة القدماء الانسان بأنه « عالم صغير » ، تمييزا له عن « العالم الكبير » الذي هو الكون . وهو قول يحرص فيلسوفنا على التنبيه الى انه يتفق كل الاتفاق مع العقيدة الاسلامية ٧٨ .

الكندي وعلم التنجيم

اما من حيث الدور الهام الذي تلعبه الاجرام السماوية في التحكم بالاحداث الارضية ، فان السؤال الذي لا بد من ان يطرح هو : الى اي حد سلم الكندي بصحة التنجيم الشعبي ؟ فالكندي — من جهة — دخل التاريخ العباسي كأحد كبار المنجمين ، اذ التحق بخدمة ثلاثة من الخلفاء كمنجم ،

ووضع عددا من المؤلفات في موضوع الفلك والتنجيم ٧٩ . ونحن نجد مع ذلك ـ من جهة اخرى ـ في تاكيداته المتكررة على شمول العناية الالهية ، وعلى مقام الله كخالق ومدبر للعالم ، الى جانب ميوله الواضحة نحو مذهب الاعتزال ، ـ نجد في ذلك كله ما يجري في اتجاه مخالف للاعتقاد الجارف باحكام التنجيم الشعبي . ومع انه لم يسرف بالاخذ بهذا الاعتقاد ، شان عامة المنجمين ، في العالم الاسلامي ، وفي المجتمع الوثني ، فيكاد لا يكون هنالك شك في ان الكندي الذي نبّه على مزالق التنجيم ، قد اخذ ببعض فرضياته الاساسية .

اذا كانت العناوين التي وضعها الكندي لبعض مؤلفاته في التنجيم ، ذات دلالة صحيحة ، جاز لنا ان نستنتج منها استنتاجا سليما ، انه اعتقد ان التنجيم علم اصيل . فقد ميز ، على ما يبدو ، تمييزا واضحا بين منجمين اصيلين ومنجمين زائفين . ودعا الى الاعتماد على الظواهر الفلكية ، نظير الكسوف والخسوف ، والقرانات بين الكواكب ، كدليل مرشد الى التكهنات العامة والخاصة ٨٠ . وفضلا عن ذلك ، فان اهتمامه واهتمام مدرسته بمعتقدات الحرانيين ـ وهم بقية من عبدة النجوم الاخذين بالفكر الاغريقي المتأخر في المجتمع الاسلامي ٨١ ، يشير اشارة واضحة الى اعتمادهم على مصادر حرّانية في التنجيم والفلسفة ، والى اخذهم بجانب من آرائهم .

النفس جوهر روحاني

يكشف الكندي في كلامه عن النفس ومراحل الادراك ، بوجه عام ، عن ملكة مرهفة في النقد،على الرغم مما اشتهر به من ميل الى الانتقاء والتلفيق. فالنفس ، في ما يرى، تنتمي الى عالم الافلاك التي لا يدركها الفساد ، من حيث هي جوهر غير مادي . ودليله على روحانية النفس ، قائم على اعتبار فيثاغوري ـ افلاطوني ، مؤداه ان اتحاد النفس والجسد ، انما هو اتحاد عرضي آني . فالنفس هي مبدأ الحياة الذي يحل في الجسد فترة من الزمان ، لا يلبث ان يتخلى عنه دون ان يؤثر في كيانه المادي .

وبما ان النفس ، فضلا عن ذلك ، تمنح الجوهر الحي ذاتيتها وهويتها ، تحتم ان تنزل منه بمنزلة « الصورة العاقلة » او النوع . والكائن العاقل تابع ، كما هو واضح ، لفئة الجواهر ، فهي لذلك غير مادية ، ما دام النوع ـ شأن سائر الكليات ـ غير مادي ، والا لما اتحد كليا في كل فرد من افراد النوع الذي ينطوي تحته. وهذا يفضي بنا الى ان النفس انما هي صورة

او نوع من انواع الجواهر الحية غير المادية ، وانها بالتالي جوهر روحاني ٨٢.

ففي رسالتين موجزتين في النفس، يلخص الكندي فيهما كتاب ارسطوطاليس « في النفس » ويلحق به آراء أفلاطون وسواه من الفلاسفة (وذلك بأسلوب افلوطيني واضح) يقول عن النفس انها « بسيطة ذات شرف وكمال ، جوهرها من جوهر الباري — عز وجل — كضياء الشمس من الشمس » ٨٣ . وبما ان جوهرها ، بهذا الاعتبار ، « جوهر الهي روحاني » ، فهي مباينة للجسد ، بل هي مضادة له . ذلك لان القوة الغضبية والقوة الشهوانية قد تدفعان الانسان الى اعمال فاسقة ، فتمنعهما النفس عن ذلك ، مما يثبت ان النفس الناطقة التي تكبحهما هي مباينة لهما . فهي بعد ان تفارق مقامها الجسدي الآني تلحق ثانية « بعالم الحق » الذي يغمره نور الباري ، وتصبح ، من ثم ، قادرة على استيعاب جميع المعارف ، حتى لا يبقى شيء خافيا عنها ؛ كما اثبت ذلك افلاطون ٨٤ .

مصير النفس بعد فراق الجسد

على ان هــذا المصير السعيد ليس مــن حــظ المنغمسين في الملذات الجسدية ؛ فالكندي يشبههم بالخنازير ، لان القوة الشهوانية طاغية عليهم ، بينما يشبه الذين تغلب فيهم القوة الغضبية بالكلاب . اما الذين يسيطر فيهم العقل ، فهم عنده شبيهون بــالملوك . ويشبه فيثاغوروس النفس ، كما يقول ، بعد ان تطهر من الشهوات الجسدية ، بمرآة ترتسم فيها الاشباح الخارجية بوضوح ، لان مثل هذه النفس قادرة على تقبل رسوم جميــــع الاشياء وعلى معرفتها جميعها معرفة تامة .

ولكن لا يتهيأ لكل نفس ، عندما تفارق الجسد ، أن تعود الى العــالم المعقول الواقع ما وراء الافلاك ، وانما يمر بعضها في مراحل متتابعة من التطهر . فهي تمكث حينا ، اولا في فلك القمر ، ثم في فلك عطارد ، فالافلاك الواقعةبعده على التوالي ، الى ان تبلغ تمام الطهارة ، وعندها تصبح جديرة بدخول العالم العقلي ٨٥ . وهذا ، في رأي الكندي ، هو بلا ريب ، مغزى تعليم الفلاسفة في باب النفس . وبهذا النحو من التطهر وحده تستطيــع النفس ، وقد افلتت من عقال الجسد ، ان تعود الى العالم العقلي اوالالهي . وما العالم الادنى الا جسر تعبر عليه نفوسنا بعد الموت الى العالم الاعلى ، حيث تظفر بمشاهدة الله مشاهدة عقلية ٨٦ .

قوة التنبؤ في النفس

والكندي قلما يفارق ، في كلامه عن قوى النفس الانسانيـــة ، النهج الارسطوطالي ، بما فيه من تمييز بين القوى النباتية والحاسة ، والمدركة والمحركة . على ان ذلك كثيرا ما يختلط عنده بتقسيم افلاطون الثلاثي لقوى النفس ، بدون تمييز واضح ٨٧. فهو يصف الاحساس بانه تجريـــد للصورة المحسوسة من الشيء المحسوس بواسطة الاعضاء الحاسة . وفي هذه العملية تتحد الصورة المحسوسة بالعضو الحاس ٨٨ . ولدى غياب الشيء المحسوس ، تعمد المخيلة او المصورة الى استحضار الصورة المحسوســة واضحة المعالم . سواء في اليقظة او في المنام . وبمقدار ما يتحرر العقل من تاثير الاحساسات الطارئة ، يتسنى لعمل التخيل ان ينشط ، وذلك على نحو ما يحصل في حالةالاستغراق الفكري البالغ،او فياثناء النوم ٨٩. ومتى تحررت القوة المصورة من تأثير الاشياء الخارجية ، اصبحت قادرة على توليد صور مركبة ليس لها ما يقابلها في العالم الخارجي ، مثل صور رجال ذوي قرون ، وحيوانات تتكلم ٩٠ . وهذا انما يحصل بنوع خاص في المنام ، ففي هـــذه الحالة تبلغ النفس احيانا حدا من ارهاف الحس تستطيع معه حتى التنبؤ عن المستقبل . وذلك بأن تسترسل في معالجة بعض الصور الخاصة ، وتولد منها بعض النتائج اللازمة . اما اذا كانت قوة الاستنتاج في النفس ضعيفة ، فان تنبؤها لا تؤيده احــداث المستقبل . وعندهــا نقول انها اخطـأت في احكامها ٩١ . والنتيجة المنطقية لهذه القضية التي لم يحاول الكندي ، على ما يبدو ، استنباطها ، والتي لم يتردد الفارابي ولا سواه اخيرا في استخلاصها ، هي ان قوة التنبؤ (او النبـــوة) التي لعبت ذلك الدور الحـــاسم في الفكر الاسلامي ، انما هي فعل من افعال القوة المصورة ، وقد بلغت درجة فائقة من الصفاء ، وانها نعمة الهية جعلها الله وقفا على الانبياء .

العقل ومراتب قواه

وفي العقل شيء من الشبه بالاحساس ، وذلك اولا ، من حيث انـــه هو الآخر يجرّد صور الاشياء العقلية ، مثل الجنس والنوع ؛ وثانيا من حيث انه يصبح هو وموضوعه في فعل التفكير شيئا واحدا . والنفس بما لها من قوة مزدوجة مؤلفة من التفكير والاحساس ، يجوز ان توصف ـــ كما اشار بذلك افلاطون ـــ بأنها « مكان لجميع الاشياء المحسوسة والمعقولة » ٩٢ .

ففي رسالة للكندي في العقل ، لعبت دورا هاما في المناقشات التي دارت

في العصور الوسطى حول طبيعة العقل ، في اوروبا وفي الشرق الادنى على السواء — في هذه الرسالة تفصيل واف لرأي ارسطوطاليس في العقل ، ممزوجا براي افلاطون،اللذين ظنهما الكندي رايا واحدا؛وفيها ايضا يميز بين اربعة وجوه للعقل.«الاول منها : العقل الذي بالفعل ابدا؛والثاني : العقل الذي بالقوة ، وهو للنفس ؛ والثالث : العقل الذي خرج في النفس من القوة الى الفعل ؛ والرابع : العقل الذي نسميه البائن » ٩٣ .

ويمكننا دعوة هذه الوجوه الاربعة للعقل على التوالي : العقل بالفعل ، والعقل بالقوة ، والعقل بالملكة ، والعقل الظاهر ٩٤ . فعندما تدرك النفس الصور المعقولة المجردة من المادة وتمثيلات المخيلة ، فانها تتحد بها وتصبح موضوع الادراك . وعند ذلك يتحول العقل،من القوة الى الفعل . وفي عملية التحول هذه من القوة الى الفعل ، تلعب الصور المعقولة دور العلل الفاعلة ، والا استحال التحول المذكور . لكن هذه المعقولات ، في حال وجودها بالفعل تصبح مطابقة للعقل بالفعل ، ما دام الفارق بين الادراك وموضوع الادراك يبطل تماما في عملية المعرفة . فاذا نحن نظرنا الى هذه الصور من زاوية النفس الساعية وراء الادراك ، جاز لنا ان نسمي هذه الصور عقلا مستفادا ، ما دامت النفس انما تكتسبها او تتسلمها من العقل الفعال نفسه . ومهما يكن من امر ، فان النفس ، عندما يتم لها ادراك هذه الصور ، تصبح ، بطبيعة الحال ، قادرة على استدعائها عندما تريد ، دون ان تكون منهمكة فعلا بمثل هذا الادراك . وفي مثل هذه الحالة ، يكون ادراكها بالملكة . فاذا كانت مستغرقة في تأمل هذه الصور ، او عاملة على ادائها الى الغير ، كان ادراكها « ظاهراً » بمعنى انه يصبح بينا بذاته من جهة ، وواضحا للملأ من جهة ثانية ٩٥ .

بين الكندي وارسطو في العقل

لقد جرت محاولات كثيرة،منذ العصور الوسطى حتى الوقت الحاضر٩٦ لشرح راي ارسطوطاليس المعقد في العقل ، لاسيما من حيث هو فاعل . ومع ان الكندي يتعمد التأكيد على ان كلامه في العقل هو عبارة عن كلام ارسطوطاليس « الفيلسوف المقدم بين الفلاسفة القدماء » وكلام استاذه افلاطون ، الذي يتفق مع كلامه من حيث الجوهر ، فان السؤال الذي يمكن طرحه هو : الى اي مدى يتفق قول الكندي مع كلام فيلسوف اسطاغيرا في كتاب « النفس » ؟ وقد يجاب عن هذا السؤال بمجرد القول : انه على

الرغم من الخلافات الحادة التي شجرت حوله بين علماء العصر الحديث، فالذي يبدو ان الكندي يثبت ههنا بالقدر نفسه من الايجاز . النظرية الارسطوطالية في العقل، من حيث صلتها بنظريته العامة في المعرفة، دون ان يحاول استغلالها، كما فعل العرب المتأخرون من اتباع المذهب الافلاطوني الجديد ، في سبيل اغراضهم الكونية الكبرى . لكن الخلاف بين الكندي وارسطوطاليس يتجلى في اضافته عقلا رابعا ، اما ان يكون من عنـدياته ، او من عند الاسكنـدر الافروديسي ٩٧ . على انه يتبين لدى الامعان في التدقيق ، ان ذلك مما قد يستنتج من المعنيين المحتملين للعقل بالملكة الوارد في كتاب النفس ، ٤٢٩ب٥ وهما : كسب القدرة على التفكير ، او ممارسة هذه القدرة بالفعل . والملكة ، بالنسبة الى الاستعداد الفكري المجرد ، هي مرحلة تحقيق فعلي ، تقابل في النظام الارسطوطالي مرحلة الكمال الاول اذا قيست بمرحلة الممارسة التي هي مرحلة اعلى من مراحل الفعل ، والتي يدعوها ارسطوطاليس بالكمال الثاني ٩٨ . واذا ما تذكرنا ان الوجوه الثلاثة للعقل ، وهي : العقل بالقوة ، والعقل بالملكة ، والعقل بالفعل ، تمثل ــ في راي اوبسطوطاليس ــ المراحل الثلاث في عملية الادراك المعقدة ــ لدى انتقالها تدريجيا من حالة القوة الى حالة الفعل ــ انتهينا ضرورة الى مرحلة اخيرة تقابل ما يدعوه ارسطوطاليس « الكمال الثاني » ، ربما تراءت للقـارىء النبيه الذي يعمل عـلى تقصّي مدلولات الالفاظ الارسطوطالية القليلة الحافلة بالمعاني .

مسائل متفرقة عرض لها

اما ما تبقى من رسائل الكندي التي بلغتنا ، فتعالج عددا من المواضيع المختلفة ، وذلك من منطلق ارسطوطالي عام ؛ منها رسالة في « المبادىء او الجواهر الخمسة » ، اعني المادة ، والمكان ، والصورة ، والحركة ، والزمان ؛ يعمد فيها الى تلخيص رأي ارسطوطاليس في هذه المبادىء الاساسية الخمسة في علم الطبيعة . وفي رسالة ثانية يحاول ، على ما يبدو ، ان يبين ان «طبيعة الفلك مغايرة لطبيعة العناصر الاربعة » فيقرر ان الاجرام السماوية غير مركبة وانها غير قابلة للطبائع الاربع الاساسية ، فهي مكونة ــ في رايه ــ من «طبيعة خامسة » ٩٩ لا يسميها بوضوح لكنها يستبعد ان تكون غير « الاثير » الذي ذكره ارسطوطاليس . ويذكر في رسالة اخرى ان شكل العناصر ، وكذلك شكل الاجرام السماوية في ما وراءها ، هو كروي ؛ وانها منتظمة في افلاك او دوائر متلازمة ، تحيط بالارض ، التي هي مركز الكون ١٠٠ .

وهناك رسائل اخرى تبحث (١) في الاشكال الهندسية الخمسة التي ذكر القدماء انها اشكال العناصر،وهي ذوات القواعد الاربع،فالست،فالثماني فالاثنتي عشرة ، فالعشرين ؛ ١٠١ (٢) في العنصر القابل للون ، والذي هو علة اللون في الاشياء الاخرى ، وهو التراب ؛ (٣) في سبب قلة المطر في بعض المناطق ؛ (٤) في علة تكوّن السحب والثلج والبرق والبَرَد والرعد ؛ (٥) في السبب في برودة طبقات الجو العليا ، وحرارة الطبقات السفلى ؛ (٦) في علة الزرقة الظاهرة في قبة السماء ؛ (٧) في علة المد والجزر .. الخ. وهذه الرسائل تشتمل على بعض التنبيهات البارعة عن الظواهر الجوية والاحوال الفلكية التي تناولها بحثه .

مصطلح الكندي الفلسفي

على ان الرسالة التي تفوق سائر هذه الرسائل ، في ما يتصل بتاريخ الافكار الفلسفية في الاسلام ، وتطور المصطلح الفلسفي وانتشاره بين العرب ، انما هي رسالة الكندي « في حدود آلاشياء ورسومها » . وهي الحلقة الاولى في سلسلة من رسائل مماثلة احتذى فيها مؤلفوها حذو ارسطوطاليس في الكتاب الخامس (كتاب الدال) من مجموع « ما بعد الطبيعة » ، حيث اورد جدولا من المصطلحات الفنية قرنها بالشرح المناسب . ففي وقت كان الفلاسفة يتلمسون فيه الطريق للظفر بمصطلح دقيق الدلالة ، من المثير حقا ان نرى كيف عبروا عن افكارهم ، وكيف تطور على يدهم الجهاز اللفظي الفلسفي ، اما بتنويع الدلالة الاصلية ، واما بتحسينها ، او بمجرد تكريسها وتثبيتها . فالعديد من التعابير التي يستخدمها الكندي يغلب عليها طابع الاعتماد على الترجمة من اليونانية او السريانية . وليس من المستغرب ان تكون مثل هذه التعابير قد اهملت ، مع مرور الزمن ، وان تكون تعابير بديلة قد حلت محلها ، واكتسبت بحكم الاستعمال ، دلالة اصطلاحية ثابتة . مثال ذلك لفظة « جرم » للجسم ، و « طينة » للمادة ، و « التوهم » للخيال ، و « التمام » للنهاية ، و « الغلبية » للغضبية ، و « القنية » للعادة ١٠٢ ، و « الجامعة » للقياس ١٠٣ . فقد حلت محلها تباعا التعابير التالية التي استخدمها كتاب القرن العاشر والحادي عشر ، وهي على التوالي : جسم ، ومادة ، والتخيل ، والغاية ، والغضبية ، والملكة ، والقياس . ويلجأ الكندي احيانا الى الفاظ غريبة او مهجورة نظير « ايس » و « ليس » للتعبير عن معنيين متقابلين هما : الوجود واللاوجود . بل هو

يستنبط الافعال والصفات والاسماء من مثل هذه الالفاظ،ويبتكر من التعابير ما هو اغرب : مثل « هوّى » و « تهوّي » بمعنى اوجد وايجاد ، مشتقين من ضمير الغائب المفرد « هو » ، للتعبير عن الخلق من لا شيء ١٠٤ .

اسلوبه بين البحث العلمي والاداء الادبي

والكندي ، مع كل هذه البراعة في الاستنباط ، لا يمكن ان يقال عنه انه كتب بأسلوب رشيق او انيق ، وانما كان في استخدام الالفاظ ، بوجه العموم، متكلفا . وكانت استدلالاته تنطوي على كثير من التطويل ، وفي سياق كلامه الكثير من الاستطراد والاعتراض . ويبدو احيانا انه كان يلجأ عمـدا الى استخدام التعابير والالفاظ الحوشية ، جريا على مثال كبار البلاغيين ، وحرصا على التأثير الادبي . ولا يسع القارىء ، في مثل هذه الحالات ، الا ان يشعر بأن الكندي كان يكتب تحت تأثير الشعور بالتقصير الادبي ، الذي كان اقطاب العلوم الحديثة يتحسسونه تجاه الاداء البليغ الذي تميز به اعلام الادب ١٠٥ ، فحاولوا هم كذلك مجاراتهم في هذا المضمار .

اما المناهج الاستدلالية ، فقد كان الكندي يؤثر منها اثنين : احدهما التغليط ، والآخر قياس الخلف ؛ يضاف اليهما احيانا الطريقة الافلاطونية في القسمة . وشاهد ذلك انه اعتمد هذه المناهج الثلاثة ليثبت ان « الكائن الازلي » الذي هو الله ، لا ينتابه فساد ١٠٦ ، وهي الطريقة التي يميل الى التوفر على استخدامها في اكثر ما كتب .

انتاج الكندي في التراث الفلسفي

لم يكن فضل الكندي ، في تطوير التعبير الفلسفي ، الخدمة الوحيدة ، حتى ولا الكبرى ، التي اداها للفكر الفلسفي في القرن التاسع . بل يوازيها في الاهمية دوره الفعال في ادخال الفكر الفلسفي اليوناني الى العرب والترويج له في اوساطهم (والشواهد التي مرت بنا على ذلك عديدة) . وقد تم لـه ذلك ، برعايته لترجمات قام بها علماء آخرون ، وباشتغاله في مراجعة النصوص الفلسفية وشرحها . على ان ذلك كله ، مقرونا بما بذله الخلفاء الثلاثة ، الذين رعوا الكندي ، من عطف على الفلسفة والعلوم ، لم يكن ليؤمّن للفلسفة الظفر بموطىء قدم راسخ في العالم الاسلامي ، لولا تفاني الكندي المنقطع النظير في مناصرته التامة لقضية هـذا العلم الناشىء والمحفوف بالشبهات . واذ التزم الكندي بعقائد الاسلام الاساسية ، على غرار متكلمي

المعتزلة ، غدا اقل تعرضا لتنكر العامة مما كان فلاسفة الاسلام من اتباع المذهب الافلاطوني الجديد ، في القرن العاشر والحادي عشر ، وهم الذين حاولوا بمهارة فائقة ، الجمع بين المبادىء الفلسفية والعقيدة الاسلامية . وفي صميم هذا الاشكال كان رفض هؤلاء الفلاسفة الافلاطونيين التخلي عن اي مبدأ فلسفي ، من جهة ، وعن الاقرار للدين بأية ميزة يختص بها بفضل مصدره الغيبي او الالهي من جهة اخرى . اما بالنسبة الى الكندي ، فان مهمة الفلسفة الحقيقية لم تكن تحدي حقيقة الوحي ، او قحة الادعاء بالتعالي عليه ، او التساوي به ؛ فالفلسفة في عرفه ، ينبغي ان تتخلى عن الادعاء بأنها اسمى سبيل الى الحق ، وان ترضى لنفسها بمنزلة اوضع هي ان تكون مسعفا للوحي وحسب .

تصنيفه للمؤلفات المشائية

بين رسائل الكندي رسالة هامة ، ارادها ان تكون مدخلا لدراسة الفلسفة الفلسفة عامة ، ولمذهب المشائين خاصة ، حث فيها هذا الباحث الجاد — كما فعل في رسالته المفقودة ، الموسومة بـ « الحث على تعلم الفلسفة » ١٠٧ — على سلوك طريق الفلسفة الشاق ، وتطرق الى تصنيف المؤلفات التي ضمها المجموع الارسطوطالي ، بأسلوب يشبه الاسلوب الذي جرى عليه اليونان المتأخرون او ربما الاثينيون ١٠٨ ، واخذ به فلاسفة العرب الذين جاءوا بعده . فقد وردت في هذا التصنيف اولا الابحاث المنطقية في ثمانية كتب اشتملت ، بحسب السياق العربي ، على الخطابة والشعر ١٠٩ ؛ وجاءت ثانيا الابحاث الطبيعية في سبعة كتب ، استبعد منها موضوع النفس ؛ ووردت ثالثا الابحاث التنفسانية ، وفيها « النفس » و « الطبيعيات الصغرى » في اربعة كتب تبحث ، على ما ذكر الكندي ، « في الاشياء التي لا تحتاج الى اجسام في قوامها وثباتها ، وقد توجد مع الاجسام » ١١٠ ؛ واثبت رابعا موضوع ما بعد الطبيعة ، وهو كتاب واحد ، يعالج الكائنات التي لا تحتاج في قوامها الى مادة ، ولا توجد في مادة مطلقا ؛ وصنف خامسا الابحاث الاخلاقية ، وتشمل رسالة « الاخلاق الى نيقوماخوس » في أحد عشر كتابا ، موجهة الى ابنه ؛ ثم رسالة « الاخلاق » (الى يوديموس) « كتبها الى بعض اخوانه » ، وهو شبيه بالكتاب السابق ؛ وجاء اخيرا كتاب « الاخلاق الكبير » . وقد يظن ان محتويات هذه الكتب هي من قبيل ما يعالجه علم النفس ، لولا انها تعنى بتنمية فضائل النفس ، التي هي غرض الانسان

الاقصى في هذه الدنيا ، وسبيله المؤدي الى نعيم الآخرة ١١١ .

وهذا التصنيف لا يشتمل على علم الرياضيات ، لان دراسته ، في رأي الكندي (ورأي افلاطون) ، ليست جزءا من دراسة الفلسفة على الحصر ، بل هي بمثابة تمهيد لدراستها . على ان هذا التمهيد ، كما يؤكد الكندي ههنا ، وفي رسالة اخرى مفقودة ١١٢ ، هو من الاهمية بحيث يتعذر على أي كان ان يبرع في الفلسفة ، ما لم يتقن الرياضيات ١١٣ . والذي يقصده بالرياضيات علم العدد ، والتأليف ، والهندسة ، والنجوم ؛ والرئيسي بينها هو علم العدد أي الحساب ، لانه لولا العدد لما وجد شيء .

المعرفة العقلية والمعرفة الالهامية

ان علم الكمية والكيفية ، في رأي الكندي ، من الاهمية بحيث اننا بدون هذا العلم ، الذي نكسبه عن طريق الادراك الحسي ، لا يمكننا التوصل الى علم الجوهر الاول . ولما كان التوصل الى معرفة الجواهر الثانية (أي النوع والجنس) عن طريق معرفة الجوهر الاول،كان من المتعذر كذلك معرفة الجواهر الثانية . وعليه ، فبدون معرفة الكمية والكيفية ، يتعذر علينا تحصيل اية معرفة ، على الصعيد الانساني ، الا ان امكان تحصيل معرفة من هذا النوع ليس محالا على صعيد فوق انساني ، او ألهي . وهذا في الواقع هو حال المعرفة النبوية التي خص بها الله رسله ومبعوثيه المختارين ، الذين يستطيعون الاستغناء عن الاساليب البشرية في الاستدلال البرهاني ، وذلك بفضل ما يحظون به من نور الهي يفيضه الله على من يشاء . والآية في مثل هذه المعرفة ، ما يتميز به ألكلام المعبر عنها من ايجاز ووضوح وشمول ، مما يمتنع ان يوازيه بيان بشري ١١٤ .

قوة الاقناع في التعبير القرآني

ويسوق الكندي شاهدا على هذه المعرفة الالهية العليا ، عددا من الآيات القرآنية ، جاءت جوابا عن سؤال طرحه كافر على النبي هو : « من يحيي العظام وهي رميم » ؟ فكان الجواب : « قل يحييها الذي انشاها اول مرة ، وهو بكل خلق عليم » ١١٥. وذلك بقدرته المطلقة ، اذ قال : « انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون » . وههنا جواب مفحم يفوق بوضوحه وتأثيره أي برهان منطقي يستطيع ايراده اذكى العقول البشرية .

والتعبير القرآني لا يقف عند هذا الحد من اظهار قدرة الله على ان

يخلق ما يشاء او يحييه بعد موته . ففي الموضع نفسه كلام مستأنف مؤداه ان الله « يجعل من الشجر الاخضر نارا » ، يبيّن كيف يخلق الله من الضد الواحد (الشجر الاخضر) ضدا آخر (النار) ، أي كيف ان النار تحدث عن لا نار ، او انها توجد من شيء لم يكن من قبل . وهو بالضبط معنى الخلق من لا شيء ١١٦ .

وردا على الذين ينكرون امكان الخلق من لا شيء ؛ على اساس انه يستلزم — قياسا على العمل الانساني — زمنا مديدا ، جاء في القرآن ان فعل الله لا يصح قياسه مطلقا على فعل الانسان اذ ان امره « اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون » ، فهو يستغني بذلك عن شرطي المادة والزمان ، وذلك بفضل قدرته المطلقة ١١٧ .

الوحي فوق الفلسفة

ولا تعنينا ههنا الآن النواحي الاخرى التي تطرق اليها الكندي في شروحه القرآنية . لذلك نقتصر على الاشارة الى انه ، نظير الكثرة المطلقة من متكلمي المسلمين ، اخِذ بروعة الاسلوب القرآني وبلاغة ادائه ، فهو وان اختلفت بيّناته عن براهين الفلاسفة الجدلية الصارمة ، لكنها جاءت في الغالب ابلغ تأثيراً ، واقرب الى الحس . كذلك العلم الالهي او العلم المنزل ، فهو يفوق المعرفة الانسانية ، كما تفوق السلطة الالهية التي هي مصدره الوسائل البشرية في كسب المعرفة النابعة اصلا من الادراك الحسي . فمن هذه الناحية، كما في نواح هامة اخرى ، لا يكاد يساورنا شك في ان الكندي يقف موقفا هو من التيار الكلامي التقليدي في الصميم ، وان اغراضه الفلسفية لا تفسد عليه ولاءه غير المشروط للعقائد الاساسية في الدين الاسلامي . اما رفاقه من فلاسفة الاسلام ، ابتداء من الفارابي فما بعد ، فقد بلغوا من الافتتان بالفلسفة حدا اعماهم عن ان الحق المنزل ، بما له من الاهمية الخاصة ، لا يجوز أن يعتبر موازيا للحقيقة الفلسفية او دونها درجة ، بل ينبغي ان يفوقها عندنا سموا ، اذا كان رائدنا التمسك بحقيقة اصلها الالهي .

اثره الوحيد في الاخلاق

ولا يسعنا ان نختم هذا البحث ، دون أن نورد كلمة اخيرة عن رسالة الكندي الوحيدة التي وصلتنا في موضوع الاخلاق ١١٨ ، وهي رسالة « الحيلة لدفع الاحزان » ١١٩ . ففي هذا المؤلف ، الذي تعددت نظائره في العربية ،

نجد آراء الرواقيين في الصبر وفي الشجاعة الادبية ، ونكران الذات ، مفرغة في تعابير فلسفية رفيعة . اما مثال الخلق السامي ، في نظر الكندي وزملائه العديدين ، من الرازي حتى اخوان الصفاء ، فهو سقراط ، الذي تلتبس شخصيته احيانا ، في المصادر العربية ، بشخصية معلم اخلاقي كبير آخر هو ديوجينيس الكلبي . وبما ان هذه الرسالة اقدم رسالة من نوعهـــا في اللغة العربية ، اتسمت بالبلاغة والاثارة في تحليل البطولة الادبية ، كانت جديرة حقا بعناية مؤرخ الحركة الفكرية . وكل ما نستطيع ، في هذا العرض المجمل ، ان ننبه الى اهميتها في تاريخ الفكر الاخلاقي في الاسلام .

الفصل الثاني

ظهور المذهب الطبيعي والتنكر للعقيدة الاسلامية

من النظّام الى الكندي

ان اليقظة الفلسفية التي جاءت في اعقاب تسرب الفلسفة اليونانية ، واقترنت بظهور روح البحث الطليق الذي لم يكن العرب على علم به ، كان من شأنها ، آخر الامر ، ان تعرّض للخطر عددا من امهات العقائد الاسلامية . فشيوخ المعتزلة الذين اطلقوا تيار البحث الحر ، تمكنوا ــ على العموم ــ من امتصاص صدمة العقلية اليونانية التي ولّدت هذا التيار . على ان بعض الذين تميزوا منهم بالجراة الفكرية ، نظير النظّام الشهير (ت. ح ٨٤٥) ، اضطروا بحكم قوة النظر التجريدي ، ان يسيروا خطوات ايجابية في اتجاه الفلسفة الطبيعية ، دون ان يتخلوا عن جوهر ايمانهم الاسلامي في الشؤون الالهية ، او ان يترددوا في التسليم بصحة الكلام المنزل ١٢٠ .

وللكندي ، في ما يتصل بهذا الموضوع ، اهمية خاصة ؛ وهو المفكر الذي عرضنا له في البحث السابق . قد يخيل لنا انه لما كان اول نصير نظامي للفكر اليوناني ، فموقفه من العقيدة الاسلامية ، ان لم يكن موقف المشكك الصريح ، فقد كان على الاقل موقف المؤمن المتحفظ . على ان الواقع ان هذا المفكر الموسوعي البارز لم يكن كذلك ، اذ ان اهتمامه بالكلام لم يكن اقل منه بالفلسفة . فدرسه للفكر اليوناني لم يزعزع ايمانه في عدد من العقائد الاسلامية الاساسية ، نظير خلق العالم في الزمان ، وحشر الجسد ، والقول بعناية الله الشاملة ، وصحة الوحي النبوي ؛ فهو لم يتردد في وضع حصافته الفلسفية برمتها في خدمة معتقداته الاسلامية . وهكذا فقد بقي ، خلافا لمن جاء بعده من انصار الفلسفة اليونانية ، بمأمن يكاد يكون تاما من غائلة التشكك الديني .

من السرخسي الى ابن الراوندي

على انه من الصعب الجزم بأن مثل هذه الظاهرة كانت منوطة بصلب

المذهب العقلي ، لكن الذي يمكن تقريره بشيء من الثقة ، هو ان الكندي كان تاريخيا شخصية فريدة تتصف من نواح عديدة بالبطولة. فموجة الشك،حتى بين اتباعه ، لم يكن بالامكان وقفها او تحويلها طويلا ، كما تشهد على ذلـــك سيرة تلميذه الشهير احمد بن الطيب السرخسي ، الذي كان معلما ونديما للخليفة العباسي المعتضد ، الى ان نبذه وقتله سنة ٨٩٩ . على اننا لا نعرف الا القليل عن تفاصيل حياة هذا الفيلسوف الناجح الثري ١٢١ او عن آرائه ، انما يبدو انه نسج على منوال استاذه الاشهر ، وانه اولـــع مثله بالمنطق والكلام والنجوم . وبناء على النجاح الكبير الذي احرزه ، والحظوة التي نالها في البلاط ، فقد سولت له نفســه ان يتخطى حدود الدالة على الخليفة،بحيث سمح لنفســه ان يتطرق في احاديثه معه الى مباحث تنطوي على لون مـــن الزندقة ، وهذا الامر،مقرونا بالمكانة البارزة التي شغلها في البلاط ١٢٢ ، حمل الخليفة آخر الامر ، عــلى الامر بقتله . واذا سلـّمنـــا برواية البـــيروني عنه ، وهو موضع الثقـــة المعروف ، فان السرخسي لم يقتصر في التصريح بشكوكه على احاديثه الخاصة مع الخليفة ، بل دوّنها في رسائل عديدة اتهم فيها الانبياء بالتدجيل ١٢٣ .

ان ميول السرخسي نحو الاعتزال تبدو ، نظير ميول استاذه الكندي ، اكيدة ١٢٤ . والمشاغل العقلية التي انبثقت عن هذه الميول ، مقرونة بخوضه في شؤون الفلسفة ، كانت ــ على ما يبدو ــ من العوامل الاساسية في شكوكه الدينية ، وبصورة خاصة في قدحه بالنبوة . لكن التيار العقلي الذي اطلقته المعتزلة لم يلبث اخيرا ان قضى على هذا المفهوم الديني .

الا ان المفكر الذي كان اشد تطرفا في تحدي العقيدة الدينية برمتها ، هو المفكر المتحرر الشهير ابن الراوندي (ت. ح ٩١٠) . فقد سلك طريق الشك الديني على وعورته ، بحكم ما يبدو انه دافع فلسفي اصيل ، وذلك بجراة منقطعة النظير . واذا جاز لنا ان نثق بالمصادر التي لا شك في عدائها له،والتي حملت الينا النزر القليل من اخباره الالحادية ، فاننا ننتهي الى ان هذا المفكر المتحرر قد انكر القضايا الالهية الكبرى المتصلة بالوحي والمعجزات ؛ وكذلك ــ على ما جاء في احد المصادر ــ امكان ايراد اي دليل عقلي مقبول على وجود الله وحكمة تدابيره ١٢٥ . (لكن جميع الكتب التي انطوت على هذه الآراء لم تصل الينا ، شأنها في ذلك شأن امثالها مما وضع في هذا الباب) . وقد جاء عن ابن الراوندي ، في مصدر اقل عداء له ، انه انكر كل ما جاء من وحي منزل على انه من قبيل الفضول . فقد ذكر عنه انه جاهر بأن العقل البشري قادر

على بلوغ معرفة الله ، وعلى التمييز بين الخير والشر . وهو راي يتفق وتعاليم الكثرة من شيوخ المعتزلة ؛ الذين سبق له ان كان واحدا منهم . فالوحي ، بناء على ذلك لا لزوم له مطلقا ؛ والمعجزات التي تقوم عليهـــا دعوى النبوة جميعها باطلة . واهم تلك المعجزات ، من وجهة النظر الاسلامية ، هي اعجاز القرآن ، وهي في رايه مما يتعذر اثباته . اذ ليس من غير المعقول ان يظهر كاتب عربي يفوق سائر كتاب العرب ببلاغة الاداء ، فيكون كتابه من ثم نسيج وحده في الروعة . ومع ذلك ، فان هذه الروعة لا تقتضي ضرورة ، ان تكون امرا خارقا او معجزا . فنحن لا نستطيع ان ننكر ، ان هذا الاعجاز الادبي ، لا يقوم دليلا قاطعا ، بالنسبة الى من لا ينطق بالعربية من الاعاجم ١٢٦ .

اما سائر الآراء المنسوبة الى ابن الراوندي ، نظير ازلية العالم ، وتفوّق الثنائية (المانوية) على التوحيد ، وتهافت الحكمة الالهية ١٢٧ ، فانها تعزز الاعتقاد بأن هذا المفكر ، الذي كان اصلا من ابرع واجل شيوخ المعتزلة ، وقع في ما بعد ، فريسة لشكوك خطيرة ، تولدت عنده من شدة الاستقصاء والتبحر في التنقيب ، حتى باتت اجوبة المتكلمين المألوفة وصيغهم المنمقة غير كافيـــة لاقناعه .

الرازي بين الفلسفة والطب

ومع كل ما كان عليه ابن الراوندي من شهرة وتماد في الجراة الفكرية ، بلغت به حد معارضة القرآن ، والسخرية من النبي محمد ١٢٨ ؛ فقد تخطاه ، في تاريخ التحرر الفكري في الاسلام ، معاصر له وزميل فارسي اعظم منـــه شأنا ، هو ابو بكر محمد بن زكريا الرازي ، الذي كان اكبر خارج على العقيدة في التاريخ الاسلامي برمته ، واشهر مرجع طبي في القرن العاشر ، دون ريب.

ولد الرازي في مدينة الري من اعمال خراسان . وفي بعض المصادر انه كان في حداثته يعزف على العود ، وفي البعض الآخر انه كان يشتغل بالصيرفة، وذلك قبل ان يتحول الى الاهتمام بالفلسفة والطب . وقد احرز في الطب منزلة بارزة اهلته لان يتولى رئاسة المستشفى (البيمارستان) في مرو ، وبعد ذلك في بغداد ، حتى ان احد الثقات وصفه بقوله عنه انه « طبيب الاسلام غير المنازع » ١٢٩ . وفي ما عدا ذلك ، فان المعروف عن دقائق حيـــاته وخصاله الخاصة قليل ، الا ما كان من اشتغاله بالكيمياء ، واشتهاره بالرافة والجود والمواظبة على الدرس . وقبيل وفاته اصيب بماء نزل في عينيه . وربما كان ذلك نتيجة الدراسة المتواصلة ، لكنه رفض معالجة هذا الماء متذرعا بقوله :

« قد ابصرت من الدنيا حتى مللت » ١٣٠ . وكانت وفاته ، في ما يرجح ، سنة ٩٢٥ او ٩٣٢ ١٣١ .

مؤلفاته في شتى الحقول

كان نتاج الرازي العلمي ، على ما يبدو ، ضخما . فهو نفسه يدعي في ترجمة ذاتية له ، أنه ألف ما لا يقل عن مئتي كتاب ، تدور على جميع ابواب المعرفة ، الطبيعية والماورائية ، باستثناء الرياضيات ؛ فقد تنكب عنها في ما يبدو ، لسبب غير واضح ١٣٢ . وأهم ما ألف في الطب كتاب « الحاوي » . والمعروف ايضا بـ « الجامع لصناعة الطب » ، الذي ترجم الى اللاتينية سنة ١٢٧٩ بعنوان Continens ، واتسعت شهرته في الاوساط الطبية ، واستمرت حتى العقود الاولى من القرن السادس عشر . اما سائر مؤلفاته ، فقد تناولت ــ الى جانب مجمل الموضوعات الطبية ــ الفلسفة والكيمياء ، والفلك ، والنحو ، والكلام ، والمنطق ، وسواها من حقول العلم . على ان الذي يعنينا منها ههنا ــ بطبيعة الحال ــ مدوناته الفلسفية . ونحن نثبت اهمها في الجدول التالي ، مع العلم بأن الذي وصل الينا منها قليل جدا ، وان الذي بلغنا من بعضها شذرات متناثرة ليس الا ؛ وهذه هي :

١ مجموع من الرسائل في المنطق ، تبحث في قاطيغوراس ، والبرهان ، وايساغوجي ، والمنطق ، كما يتمثل في « الكلام الاسلامي » ١٣٣ .
٢ مجموع من الرسائل في الفلسفة الالهية .
٣ الهيولي المطلقة والجزئية .
٤ الخلاء والملاء ، والزمان والمكان .
٥ كتاب سمع الكيان .
٦ ان للعالم خالقا حكيما .
٧ في أزلية الاجسام وفنائها .
٨ في الشكوك على برقلس .
٩ آراء « فلوطرخس » الطبيعية .
١٠ تفسير كتاب طيماوس .
١١ تفسير كتاب فلوطرخس في تفسير كتاب طيماوس .
١٢ في ان الجسم يتحرك من ذاته ، وان الحركة مبدأ طبيعته .
١٣ الطب الروحاني .
١٤ السيرة الفلسفية .

١٥ كتاب في النفس
١٦ في آثار الامام الفاضل المعصوم .
١٧ الانتقاد والتحرير على المعتزلة .
١٨ العلم الالهي على راي افلاطون .
١٩ العلم الالهي على راي سقراط ١٢٤ .

مصادر آراء الرازي

ان المواضيع التي جال فيها الرازي ، كما يبدو ، لا يمكن ان تلمح الا جزئيا من خلال المصادر القليلة التي حفظت لنا مؤلفاته ، تامة او ناقصة . ومع كل ما يشوه الصورة التي تعطيها عنه هذه المصادر من غموض ، وما يشوب نظر المؤلفين المتأخرين اليه من خصومة ، فانه يبرز علما شامخا في تاريخ الفلسفة الالهية في الاسلام . ففي وقت كان فيه مذهب ارسطوطاليس يتوطد تدريجيا على يد فلاسفة من امثال الكندي والفارابي ، وكانت فيه سياسة القمع ، التي لجأ اليها الخلفاء العباسيون ابتداء من المأمون ، تبرز بجلاء اخطار الالحاد والمروق ، كان للرازي من الجراة ما سوّل له تحدي عدد من عقائد الاسلام الاساسية ، وسلوك طريق فلسفي جديد عرّضه لتنديد المؤلفين التابعين . فقد اخذ عليه هؤلاء النقاد تنكّبه عن النهج المشائي المعهود، من جهة ، وتبني « آراء الطبيعيين القدامى » ، بل حتى التقصير في فهم الجوانب الدقيقة من مذهب ارسطوطاليس ، من جهة اخرى ١٢٥ .

وعلى الرغم من تردد الرواية الغريبة القائلة ان الرازي استخرج آراءه الالهية الكبرى ، وبالاخص مفهومه الاساسي للمبادىء الازلية الخمسة ، من مصادر حرّانية وصابئية ١٢٦ ، فانه مما لا يرقى اليه شك ان منطلق فكره الماورائي انما هو في الاساس افلاطوني ، وان مؤلفاته الاخلاقية ، فضلا عن ذلك ، مشبعة بأفكار سقراط الخلقية . وهذا يبدو طبيعيا متى علمنا ان الرازي توفر على درس الآثار السقراطية ، والافلاطونية ، واللاحقة بالافلاطونية ، كما تشهد على ذلك عناوين مؤلفاته نظير : « رسالة في آراء فلوطرخس الطبيعية » ، و « الشكوك على برقلس » ، و « تفسير كتاب فلوطرخس على كتاب طيماوس » ، و « تفسير كتاب طيماوس » نفسه و « كتاب العلم الالهي على راي افلاطون » ، وفضلا عن ذلك ، فان البيّنات الداخلية ، وكذلك محتويات مذهب الرازي ، الواصلة الينا في مؤلفاته ، تؤيد هذا الراي تأييدا تاما .

ثم ان اشهر رسائل الرازي الاخلاقية ــ وهي رسالتــه « في الطب الروحاني » ــ انما هي عرض مقرون بالاستحسان لمذهب افلاطون في قوى النفس الثلاث كما جاء في « الجمهورية » . اما الدور الذي تلعبه الموسيقى (التي يسميها « الطب الروحاني ») من جهة ، والرياضة البدنيــة (التي يدعوها « الطب الجسماني ») من جهة اخرى ، في توليد التناغم والاعتدال ، على ما في تعليم افلاطون ، فهو الاستقامة الخلقية والروحية في النفس ١٣٧ .

وقبل ان نشرع في شرح نظرة الرازي الى المبادىء الازلية الخمسة التي تتجلى فيها نزعته الافلاطونية بوضوح تام ، يجدر بنا ان نفحص عن وجــوه انفصاله عن ارسطوطاليس . وينبغي ان نلاحظ في هذا الصدد ان التمييز بين موافقته لافلاطون ومخالفته لارسطوطاليس ، انما هــو اسلوب ملائم لايضاح موقفه منهما وحسب ، اذ ان هذين الوجهين من تفكيره هما منطقيا جزءان متكاملان .

رأيه في الخلاء والملاء والحركة

واول ما نذكره من ذلك انكار الرازي مرة واحدة لفكرة ارسطوطاليس القائلة باستحالة الخلاء المرتبط عنده بمفهوم المكان كــ « الحد الفاصل بين الجسم المحتوي المتماس ، للجسم المحوي » (كتاب الطبيعة ، ٤ ، ٢١٢ آ ٥) . ويعتقد ، تبعا لما ظنه راي افلاطون ، ان الخلاء ممكن ١٣٨ . وبناء على هذا الراي في امكان الخلاء ، يعتبر الرازي الحركة خاصة جوهرية من خواص الجسم . وهذه الحركة ، كما يتبين من عنوان احد كتبه (الثاني عشر في الجدول اعلاه) هي حالة في الجسم ، وليست كما اعتقد ارسطوطاليس من خواص الطبيعة من حيث هي مبدأ التغير فيها ١٣٩ . ويترتب على ذلك ان جميع الاجسام انما تندفع بحركتها الذاتية نحو مركز العالم ، خلافا لما اعتقده ارسطوطاليس من انها تتحرك صعودا او هبوطا تبعا لمكانها الطبيعي ، او للعناصر الغالبة الداخلة في تركيبها ١٤٠ .

ان الشبه بين هذه النظرية في الحركة والخلاء الذي تقوم عليه وبين المذهب الديمقريطي واضح جــدا . فنقاد ارسطوطاليس الذي تنكر للعديد من جوانب فلسفة ديمقريطس الطبيعية ، مع ثنائه الكبــير على منهجه في التحقيق ١٤١ ، قد يتوقع منهم المرء ان يظهروا اهتماما خاصا بآراء ديمقريطس تلك التي رفضها ارسطوطاليس . وعلى ذلك ، لم تكن فكرة الحركة والخلاء وحدها هي التي أوّلها الرازي تأويلا ديمقريطيا ، بل تركيب الاجسام مــن

ذرات ايضا . فالهيولى التي اعتبرها احد المبادىء الازلية الخمسة (كما سنبين لتونا) ، تتركب من جزيئات غير منظورة ، او ذرات يفصل بينها الخلاء . وكثافة هذه الذرات او تخلخلها او حجم الخلاء الذي يفصل بينها هو ما تتعين به صفات الاشياء الاساسية من خفة او ثقل ، وصلابة او ليونة ١٤٢ .

رأيه في تناسخ الارواح

ومما هو ادعى الى الغرابة ، من وجهة نظر ارسطوطاليس والعقيدة الاسلامية ، مجاهرة الرازي بالمذهب الفيثاغوري ــ الافلاطوني في التقمص او التناسخ . فقد ذهب الى ان النفس التي كانت اصلا تتصف بالحياة ، كانت مع ذلك طائشة حمقاء . واذ فتنت بالمادة ، حاولت الاتحاد بها فأسبغت عليها الصورة لتنال بذلك اللذات الجسدية . ولما كان من طبع المادة التمرد والامتناع عن قبول الصور الصادرة عن النفس،اضطر الباري الى ان يخف الى عونها ، بأن خلق هذا العالم ، بما فيه من صور مادية ، وذلك ليتيح للنفس ان تروي غليلها من التمتع باللذات المادية ولو الى حين . وعلى هذا النحو ، خلق الله الانسان ، ووهبه العقل من « جوهر الوهيته » ، حتى يتمكن العقل آخر الامر ، من ان يوقظ النفس من سباتها الارضي في جسد الانسان ، ويذكرها بموطنها الاصيل في العالم الاعلى غير المحسوس ، وبواجبها في السعي نحو ذلك العالم عن طريق الفلسفة . وبقدر ما تتوفر النفس على التحصيل ، تكون قدرتها على بلوغ خلاصها ، والعودة الى العالم العقلي ، وبذلك تتحرر ــ كما كان يقول قدماء الفيثاغوريين ــ من « عجلة الولادة » . اما النفوس التي لم يتهيأ لها ان تتطهر بدرس الفلسفة ، فانها تستمر في هذا العالم حتى يتم لها اكتشاف سر الفلسفة الشافي ، فتتحول من ثم الى العالم العقلي . وعندما يتحقق هذا الفرض ، وتعود النفس الانسانية ، بارشاد العقل ، الى موطنها الحقيقي ، يبطل هذا « العالم الادنى » ، وترجع الهيولى ، التي أرغمت على الاتحاد بالصورة ، الى حالتها الاولى من الطهارة ومفارقة الصورة ١٤٣ .

التناسخ وتبرير ذبح الحيوان

في هذا المفهوم للنفس ولمصدرها السماوي ، يصف الرازي دور الفلسفة النبيل بتعابير تشبه ببلاغتها تعابير سقراط . وهنا لا يكتفي الرازي بوضع نظرية جريئة في النفس ، هي على جانب من الاصالة وحسب ، بل يورد نظرية

في خلق العالم في الزمان على يد الباري ــ عز وجل . فيصف بوضوح لا يشوبه التباس المفهوم الفيثاغوري ــ الاورفي لعودة النفوس دوريا الى العالم ، ولتحررها اخيرا من « عجلة الولادة » ، ويبرز في هذا الصدد دور الفلسفة الصوفي الشافي .

اما في ما يتصل برايه في التناسخ ، فيجدر بنا ان نتطرق الى معالجة الرازي في رسالته « السيرة الفلسفية » لمعضلة ذبح الحيوان ، والمبدأ الذي يجوز ان يبرر خلقيا على اساسه. فالرازي، نظير بعض مفكري الاسلام المرهفي الحس ــ كشاعر المعرة الكفيف ابي العلاء (ت ١٠٥٧) ــ عرض لمشكلة تعذيب الحيوان ، لا سيما متى جرى ذلك على يد الانسان . فقد اشار الى ان ذبح الحيوان المفترس قد يكون له مبرر هو انه يدفع الاذى عن الانسان . لكن هذا لا يصح مطلقا بشأن الحيوان الاليف . وعنده ان المبرر المطلق لذبح الحيوان ، البري منه والاليف ، انه السبيل الى تحرير نفوسها من عبودية اجسادها ، فهو يقربها من مصيرها الاخير ، بأن يتيح لها الحلول في اجساد اخرى اشرف ١٤٤ ، نظير جسد الانسان .

المبادىء الخمسة وازلية المادة

على ان الاثر الافلاطوني في فكر الرازي ــ كما اشرنا سابقا ــ لم يبرز في موضع بروزه في مفهومه الماورائي الرئيسي للمبادىء الازلية المتلازمة الخمسة . ومع ان هذا المفهوم منسوب عامة الى جماعة الصابئة او الحرانيين ، التي يكتنفها غموض كثيف ، فاننا نستطيع ان نتبين فيه بوضوح اثرا افلاطونيا مباشرا ، نابعا في الاصل من محاورة افلاطون الكونية العظمى الموسومة بـ « طيماوس » ، والتي اقبل الرازي على دراستها اقبالا خاصا . اما المبادىء الازلية الخمسة، التي تؤلف نواة مذهب الرازي في ما بعد الطبيعة، فهي الهيولى ، والخلاء ، والزمان ، والنفس ، والباري . ويبدأ بالمادة فيدلل على ازليتها من وجهين : الاول ان الخلق او الجمع بين المادة والصورة لا يفترض وجود خالق سبقها بوجوده وحسب ، بل يستوجب كذلك وجود حامل او مادة تم فيها عمل الخلق . ذلك لان مفهوم « الخلق من لا شيء » بذاته باطل منطقيا ، اذ لو استطاع الله ان يخلق شيئا من لا شيء ، لكان لزاما ان يخلق كل شيء مباشرة من لا شيء ، لان هذا الاسلوب هو ابسط الاساليب واقربها . ولكن ، بما ان الواقع على خلاف ذلك ، فلا مناص من القول بأنه خلق العالم من مادة غير ذات صورة ، سبقت وجوده منذ الازل ١٤٥ .

المكان الكلي والمكان الجزئي

والهيولى تحتاج الى محل تستقر فيه ، وهذا المحل هو المبدأ الازلي الثاني ، أي المكان ، وهو عند الرازي اعتبار مجرد ، فلم يمتنع خلافا لمفهوم ارسطوطاليس للمكان ، انفصاله منطقيا عن الجسم . وبناء عليه يرسم الرازي خطا فاصلا ما بين المكان المطلق والمكان الجزئي . فالمكان المطلق عنده مستقل تماما عن الجسم بحيث لا يدخل الجسم الذي يشغله ضرورة في تحديده ، خلافا لمفهوم ارسطوطاليس الذي اعتبر المكان « الحد الاقصى للجسم غير المتحرك لما يحتوي » ١٤٦ . وعلى هذا الوجه يقر الرازي منطقيا بامكان وجود الخلاء كما مر . ثم ان هذا المكان ، لما كان مستقلا عن الجسم ، وبالتالي عن الكم ، وجب ان يتصف بصفتين هما اللاتناهي والازلية ١٤٧ ، بينما هو في راي ارسطوطاليس — حتى بمدلوله الكلي — غير منفصل عن جسم الكون ، فكان بهذا الاعتبار متناهيا ١٤٨ .

ويقابل ذلك المكان الجزئي الذي لا يمكن تصوره منفصلا عن المادة التي تتقوم بها ماهيته الذاتيـة . فهو بهـذا الاعتبار يخالف ايضا مفهوم ارسطوطاليس للمكان الذي هو الموضع او الوعاء للاشياء الجزئية او المادية التي يحويها ؛ ويشبه من وجـوه مفهوم افلاطـون للمكان ، كمـا يلاحظ ارسطوطاليس ناقدا في كتاب «الطبيعة» (٤ ، ٢٠٩ ب ١١) ، فهو قد عرّفه في « طيماوس » بالوعاء ، وكذلك بالمادة غير المتصورة التي يصنع منها الباري الاشياء المحسوسة ١٤٩ ؛ حتى انه يكاد لا يتميز في طبيعته الوعائية ، اذا صح التعبير ، عن المادة الاولى التي يحتويها .

الزمان الكلي والزمان الجزئي

ويخالف الرازي ارسطوطاليس كذلك في مفهومه للزمان . فقد اعتبر ارسطوطاليس الزمان نوعا من الحركة ، او عددا لها . ومثل هذا المفهوم يجعل حقيقة الزمان تابعة منطقيا — للحركة عامة ، ولحركة الفلك بصورة خاصة . اما في راي الرازي ، فان الحركة لا توجد الزمان بل تكشف عنه وتظهره ليس الا ، فهو بناء على هذا الاعتبار ، مباين لها اصلا .

وفضلا عن ذلك ، فان الرازي يميز — بالقياس الى رأيه في المكان — ما بين الزمان الجزئي او المحصور ، والزمان الكلي او المطلق . فالاول في عرفه متناه وخاضع للقياس ؛ لكن الثاني لا متناه ولا حصر له ، فهو على ذلك، شبيه بالدهر في الفلسفة الافلاطونية الجديدة ١٥٠ ، وهو مقياس دوام العالم

العقلي ١٥١ . خلافا للزمان الذي يقيس دوام العالم المحسوس ، والذي يسميه افلاطون « صورة الازل المتحركة » ١٥٢ .

ولكي ندرك حقيقة الزمان المطلق ، المستقل تماما عن الكون المحدث وعن حركاته ، يدعونا الرازي لان ندع جانبا حركات الافلاك،وطلوع الشمس وسائر الكواكب وغروبها ، وان نحصر ذهننا في تأمل كنه « حركة الدهر »، التي يعتبرها بمثابة الزمان المطلق . فمثل هذا المفهوم — في ما يرى — ليس اعصى على الادراك من مفهوم الخلاء غير المتناهي . فمفهوم الخلاء غير المتناهي شبيه بمفهوم ألزمان المطلق ، من حيث اننا نستطيع تصوره بداهة ، بمعزل عن مساحة العالم او دوامه ١٥٣ . فالزمان المطلق ، على هذا النحو ، ينبغي ان يفهم بمعنى دوام التوالي الازلي الذي يسبق وجود الزمان الجزئي ، المقترن بحدوث العالم وحركة الافلاك التي ينجم عنها .

ازلية الباري والعالم والنفس

اما ازلية المبداين الباقيين : الباري — عز وجل — والنفس الانسانية، فقد ارتبطت في نظام الرازي بمحاولة جريئة لمعالجة القضية الكبرى ، التي استهدفت تعليل خلق العالم،والتي حيرت الفلاسفة ابتداء من افلاطون١٥٤ . فالمعضلة التي يعالجها الرازي هنا ليست ما اذا كان العالم محدثا او غير محدث (اذ هو يعتقد اعتقاد افلاطون بأنه محدث في زمان ازلي) ، بل هي معضلة اشد تعقيدا ، قدر لها ان يتردد صداها في الاوساط اللاهوتية والفلسفية في العالمين الاسلامي والمسيحي ، مدى قرون عديدة ، وهي : هل خلق الله العالم — كما عبّر عن ذلك علماء اللاتين بعد ذلك — « بحكم ضرورة طبيعية » ام « بداعي ارادة حرة » ؟ فاذا قيل أن ذلك انما كان لضرورة طبيعية ، كانت النتيجة المنطقية ، في عرفه ، أن الله الذي خلق العالم في الزمان ، هو نفسه ايضا في الزمان ، ما دام المعلول الطبيعي مكافئا لعلته الطبيعية ضرورة في الزمان . اما اذا اعتبر وجوده نتيجة لفعل ارادة حرة ، فان سؤالا آخر لا بد ان يسأل ، وهو : لماذا اختار الله ان يخلق العالم في الوقت الذي خلقه فيه ، بدلا من اي وقت آخر ١٥٥ ؟

ان الجواب الذي يورده الرازي ، يظهر بصورة واضحة العناصر الافلاطونية والافلوطينية الكامنة في تفكيره . وكذلك البراعة التي حاول بها دمج مبادئه الازلية الخمسة في نظام كوني متماسك . فالنفس ، كما راينا ، وجدت منذ الازل مع الله والهيولى والزمان . لكن تعلقها بالهيولى ، حمل

الله على اعانتها على ما لم تكن بمفردها قادرة عليه ، وهو الاتحاد بصور مادية . وهذا الاتحاد هو الذي استلزم خلق هذا العالم ، الذي تبقى النفس ابدا غريبة فيه . لكن هذه النفس المستغرقة بالصور المادية والمنغمسة باللذات الحسية ، لا تلبث ان تتنبه ، بفضل الاشراق العقلي ، الى مصيرها الحقيقي ، فتعمل على الرجوع الى مستقرها في العالم العقلي ، الذي هو موطنها الحقيقي ١٥٦ .

نفي ضرورة الوحي

ولا بد من الاشارة ، في هـذا الصدد ، الى ان الرازي لا يورد أي برهان ، لا على ازلية الباري ، ولا على ازلية النفس . لكن الثابت انه رأى بأن العالم مخلوق في الزمان ، وانه زائل ، خلافا لما ذهب اليه افلاطون من انه مخلوق لكنه ابدي. فالرازي اذن انما يضع ازلية النفس والباري، على غرار افلاطون ، كقضية بديهية . وليست فكرة خلود النفس ازلا وابدا ، وحدها هي التي تعكس تأثيرا فيثاغوريا وافلاطونيا واضحا ، بل ان دور الفلسفة ، بوصفها الطريق الوحيد لتطهير النفس ، وتحريرها من قيود الجسد ، هو الآخر دليل على ذلك التأثير الذي جاء منافيا للمفهوم الاسلامي للوحي ، ولما يجاريه من قرائن النبوة . والواقـع ان الرازي ، انسجامـا مع مقدماتـه العقلية ، كان قـد رفض رفضا باتا فكرة الوحي ، وتنكر لدور الانبيـاء كوسطاء بين الله والانسان . فعنده ، ان النبوة ، اما ان تكون غير ضرورية ، ما دام نور العقل الوارد من الله يفي بمعرفة الحق ؛ او انها منكرة ، لانها آلت الى الكثير من سفك الدماء واضرام الفتن ، بين جماعة اعتقدوا ان الله خصتهم بالوحي ، وجماعة اخرى لم يظفروا بمثل هذه الحظوة ١٥٧ .

النقمة على الرازي

وربما كانت هذه الناحية من تعليمه – وهي رفض النبوة – (وقد اقترنت في المصادر الاسلامية بالبرهمية) ، هي التي عرّضت الرازي للنقمة الجماعية ، ووصمته بالمروق والالحاد ، فلم يحظ ، حتى في اوساط الغلاة نظير الاسماعيلية ، بشيء من الاستحسان ، كما تشهد على ذلـك الردود العنيفة التي وجهها اليه الداعي الاسماعيلي في القرن الحادي عشر ، ناصر خسرو ، ومواطنه وسميّه ابو حاتم الرازي (ت ٩٣٣) ، وهو الذي كانت

مؤلفاته مصدرا هاما في اعادة بناء مذهب الرازي هذا . والواقع ان اولئك النقاد قد وافقوا الرازي على اكثر مما سمحوا لانفسهم بالاقرار به . فقد تأثروا جميعا بالافكار الفيثاغورية التي عزلتهم عن الكثرة الغالبة من جماعة اهل السنة في الاسلام ، كما سيتبين لنا في فصل لاحق .

حواشي الباب الثالث

١ راجع اعلاه ص ٤٠ ، ٤٤ ، ٥٧ .

٢ ابن جلجل ، طبقات الاطباء ، ص ٧٣ ، القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٩٨ ، ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ١ \ ٢٠٧ .

٣ صاعد ، طبقات الامم ، ص ٥١ ، القفطي ، تاريخ الحكماء ، ٢٤٧ ، ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ، ١ \ ٢٠٦ .

٤ طبقات الامم ، ص ٥١ ، عيون الانباء ، ١ \ ٢٠٦ وما بعد ، ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٧١ .

٥ انظر خبر تنكيل المتوكل به في عيون الانباء ، ١ \ ٢٠٧ .

٦ اي سنة ٢٥٢ هـ كما يذكر عبد الرازق في كتابه « فيلسوف العرب والمعلم الثاني » ص ٥١ . للوقوف على اراء اخرى انظر :
Massignon, *Recueil : des textes inédits concernant l'histoire de la mystique,* p. 175.

وايضا ، نللينو ، تاريخ الفلك عند العرب ، ص ١١٧ .

٧ كتاب البخلاء ، ص ١٨ ، ٨٣ وما بعد .

٨ ابو ريده ، رسائل الكندي الفلسفية .

٩ ابن النديم ، كتاب الفهرست ، ص ٣٧١ ــ ٣٧٩ ، مكارثي (McCarthy) التصانيف المنسوبة الى فيلسوف العرب .

١٠ تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٤٧ ،

١١ ابن جلجل ، طبقات الاطباء ، ص ٧٣ وما بعد .

١٢ صاعد ، طبقات الامم ، ص ٥٢ ، وقد اعتمده مؤلفون آخرون .

١٣ صاعد ، طبقات الامم ، ص ٥٢ ، ابن جلجل ، طبقات الاطباء ص ٧٣ وما بعد ، البيهقي، تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٤٧ .

١٤ انظر : ابو ريدة ، رسائل الكندي ، ج١ ، ص ٩٧ ــ ١٦٢ ، ٢١٤ ــ ٢٣٧ ، ٢٤٤ ــ ٢٦١، وكذلك :
Walzer, «New Studies on al-Kindi» in *Greek into Arabic,* p. 175-205.

١٥ ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٧٢ ، ومكارثي ، التصانيف المنسوبة ، ص ٢٩ .

١٦ ابن جلجل ، طبقات الاطباء ، ص ٧٣ ، ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ١ \ ٢٠٧ .

١٧ ابو ريدة ، رسائل الكندي ، ج١ ، ص ٢٤٤ وما بعد .

١٨ ابو ريدة ، المرجع نفسه ، ص ٣٧٢ .

١٩ انظر اعلاه ، ص ٥٦ .

٢٠ ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٧٦ .

٢١ ابو ريده ، رسائل الكندي ج١ ، ص ٩٧ وما بعد .

٢٢ المرجع نفسه ، ص ١٠١ .

٢٣ المرجع المذكور اعلاه .

٢٤ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج١ ، ص ١٠٢ .

٢٥ المرجع نفسه ، ص ١٠٢ . قارن ما بعد الطبيعة ٢، ٩٩٣ ب ١٦ .

٢٦ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج١ ، ص ١٠٤ .

٢٧ المصدر نفسه ، ص ١٠٥ .

٢٨ Ross, *Select Fragments*, Fr. 51 (Protrepticus)

٢٩ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج١ ، ص ١٠٦ .

٣٠ المصدر نفسه ، ص ١٠٧ ، ١٠٩ .

٣١ المصدر المذكور ، ص ١٠٨ .

٣٢ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج١ ، ص ١١١ . قابل ص ١٦٥ .

٣٣ *Met.* IV. 1026, 10 f.

٣٤ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج٢ ، ص ٨ ، ١٠ .

٣٥ المصدر نفسه ، ج٢ ، ص ١٠ و ج١ ، ص ٢٦٥ وما بعد .

٣٦ Aristotle, *De Anima* I, 403a 27; Walzer, p. 229 f.

٣٧ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج١ ، ص ٣٦٩ وما بعد .

٣٨ المصدر نفسه ، ص ١١١ وما بعد .

٣٩ المصدر السابق ، ص ١١٠ ، ١١٢ .

٤٠ المصدر السابق ، ص ١١٢ ، قابل ايضا
Aristotle, *Anal. Post.* I ch 3, and *Met.* IV, 1006a 1-12.

٤١ ابو ريده ، رسائل الكندي ج١ ، ص ١١٣ ، ١٦٩ .

٤٢ المصدر نفسه ، ص ١١٤ .

٤٣ ابو ريده، رسائل الكندي ، ١ ، ص ١١٥ وما بعد . انظر ايضا ص ١٩١ وما بعد، و١٩٤ وما بعد ، و ص ٢٠٢ وما بعد حيث يدلي تكرارا بهذه البينة .

٤٤ المصدر نفسه ، ص ١١٨ وما بعد .

٤٥ المصدر نفسه ، ص ١١٩ ، ١٢٠ .

٤٦ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج١ ، ص ١٢١ وما بعد .

٤٧ المصدر نفسه .

٤٨ راجع : تناهي جرم العالم ، مائية ما لا يمكن ان يكون لا نهاية له ، وحدانية الله وتناهي جرم العالم ، وذلك فى رسائله ، ج١ ، ص ١٨٦ – ١٩٢ ، ١٩٤ – ١٩٨ ، و ٢٠١–٢٠٧ .

٤٩ ابو ريدة ، رسائل الكندي ج١ ، ص ٢١٤ وما بعد ، ٢٣٦ وما بعد وفى اماكن متفرقة .

٥٠ المصدر السابق ، ص ٢٠٧ .

٥١ Walzer, «New Studies on al-Kindi» in *Greek into Arabic*, p. 218 f.

وهنالك تأثير افلاطوني ملحوظ فى سياق استدلال للكندي . يشبه استدلال طيماوس كما يرد فى تلخيص جالينوس الذي ترجم فى عهد الكندي . حيث يقال عن طيماوس انه حاول اثبات ان كل ما هو كائن او محدث لا بد وان يكون قد حدث عن سبب ضرورة .

Walzer and Kraus, *Galeni Compendium Timaei Platonis*, p. 4-5

٥٢ ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٧٠ ،

Steinschneider, *Die Arabischen Uberseteungen*, p. 141 f.

٥٣ بدوي ، الافلاطونية المحدثة ، ص ٣٤٣ – ٤٧ .

٥٤ ابو ريده ، رسائل الكندي ج١ ، ص ١٦٠ وما بعد .

٥٥ المصدر نفسه ، ص ١٦٠ وما بعد .

٥٦ المصدر نفسه ص ١٢٣ وما بعد .

٥٧ المصدر السابق ، ص ١٤٣ وما بعد . وللكندي رسالة « فى الرد على النصارى » محفوظة مع ردود يحيى بن عدي ، انظر :

Revue de l'Orient Chrétien, Vol. 22 (Tome II, XXII (1920), p. 4 f).

يدحض فيها عقيدة التثليث بالاستناد (١) الى ان الاقانيم الثلاثة التي يتألف منها الجوهر الواحد ينبغي أن تكون مشتملة على جوهر مشترك وخصائص فردية ، (٢) والى ان وحدة هذه الاقانيم اما ان تكون عددية ، واما جنسية ، واما نوعية ، لكن فكرة التثليث فى اي من هذه المعاني تستلزم التعدد او الكثرة .

٥٨ ابو ريده ، رسائل الكندي ج١ ، ص ١٥٣ وما بعد .

٥٩ المصدر نفسه ، ص ١٥٤ وما بعد .

٦٠ المصدر السابق ، ص ١٨٢ وما بعد .

٦١ Fakhry, Islamic Occasionalism, p. 56 f.

٦٢ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج١ ، ص ٢١٩ .

٦٣ المصدر نفسه ، ج١ ، ص ٢٢٠ .

٦٤ المصدر نفسه ، ج١ ، ص ٢٢١ وما بعد .

٦٥ المصدر نفسه ص ٢٢٤ ، ج٢ ، ص ٤١ وما بعد .

٦٦ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج١ ، ص ٢٢٨ .

٦٧ المصدر نفسه ، ص ٢٣١ . قابل : Aristotle, *De Caelo,* I. 289a.

٦٨ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج١ ، ص ٢٣١ وما بعد .

٦٩ المصدر نفسه ، ص ٢٣٦ وما بعد .

٧٠ سورة الرحمن ، الآية ٦ .

٧١ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج١ ، ص ٢٤٨ .

٧٢ المصدر نفسه ، ص ٢٥١ وما بعد .

٧٣ المصدر السابق ، ص ٢٥٣ و ج٢ ، ص ٤٠ وما بعد ، قابل ايضا
Aristotle, *De Caelo,* I 270b.

٧٤ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج١ ، ص ٢٥٤ ؛ هكذا كان رأي ارسطوطاليس وبرقلس ، انظر : Walzer, «New Studies on al-Kindi» in *Greek into Arabic,* p. 231, quotingRoss, *Fragments,* p. 94 f.

٧٥ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج١ ، ص ٢٥٥ ، قابل
Aristotle, *De Anima,* III. 434b 24 and 435b 20,
حيث يذكر ان جميع القوى التي هي فوق اللمس ضرورية للبقاء لا غير .

٧٦ ابو ريده ، رسائل الكندي ج١ ، ص ٢٥٧ وما بعد .

٧٧ المصدر نفسه ، ج١ ، ص ٤٥ وما بعد .

٧٨ المصدر نفسه ، ج١ ، ص ٢٦٠ وما بعد .

٧٩ ابن النديم ، كتاب الفهرست ، ص ٣٧٣ — ٣٧٥ .

٨٠ قابل :
H Ritter, «Schriften Ja'qub ibn Ishaq al-Kindi's in Stambalen Bibiliotheken», *Archiv Orientalni,* Vol. 4 (1932), p. 369; McCarthy, *al-Tasanif,* p. 28, 50 et passim.

٨١ ابن النديم ، الفهرست ، ص ٤٥١ — ٤٦٠ .

٨٢ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج١ ، ص ٢٦٥ .

٨٣ المصدر نفسه ص ٢٧٣ .

٨٤ المصدر السابق ، ص ٢٧٤ .

٨٥ المصدر السابق ، ج١ ، ص ٢٧٨ . قابل براي بويمندر
Poimandres, in *Corpus Hermeticum,* ed. Nock and Festugière, I. 25 f.

٨٦ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج١ ، ص ٢٧٧ .

٨٧ المصدر نفسه ، ج١ ، ص ٢٩٤ وما بعد ، ٢٥٨ ، ٢٦٧ ، ٢٧٣ وما بعد .

٨٨ المصدر نفسه ، ص ٣٠١ ، ٣٥٤ وما بعد ، قابل
Aristotle, *De Anima,* III. 429a 15

٨٩ المصدر السابق ص ٢٩٦ وما بعد .

٩٠ المصدر السابق ، ص ٢٩٩ وما بعد .

٩١ المصدر السابق ، ج١ ، ص ٣٠٣ .

٩٢ المصدر نفسه ، ص ٣٠٢ ، قابل Aristotle, *De Anima,* III. 429a 28

٩٣ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج١ ، ص ٣٥٣ وما بعد .

٩٤ في الاصل : العقل « الثاني » . ويجوز ان نقرأها « البائن » ، او كما ارتأى حديثا ماكارثي : « الناتىء » . انظر :
«Al-Kindi's Treatise on the Intellect» in *Islamic Studies,* III. (1964), p. 119 f.

٩٥ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج١ ، ص ٢٥٧ وما بعد .

٩٦ انظر بصورة خاصة :
Gilson, «Les Sources Gréco-Arabes de l'augustinisme avicennisant» *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge,* 1929 p. 5-27, and McCarthy, «Al-Kindi's Treatise», p. 119 f.

٩٧ المصدر نفسه p. 5-27

٩٨ *De Anima,* II. 412a 6 and 15; III. 429b 7 f.

٩٩ راجع عنوان هذه الرسالة في فهرست ابن النديم ، ص ٢٥٨ وما بعد ، ورسائل الكندي التي نشرها ابو ريده ، ج٢ ، ص ٥٥ .

١٠٠ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج٢ ، ص ٤٨ وما بعد .

١٠١ اي الهرم فالمكعب ، فالمثمن ، فالاثناعشري ، فالعشروني . قابل :
Walzer and Kraus, *Galeni Compendium Timaei Platonis,* p. 15. (Translation, p. 59 f.) and Taylor, *Commentary on the Timaeus,* p. 369 f.

١٠٢ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج١ ، ص ١٦٥ وما بعد ، وفي اماكن شتى .

١٠٣ المصدر نفسه ، ص ٣٨٠ وفي اماكن شتى .

١٠٤ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج١ ، ص ١٣٣ ، ١٦٢ ، ١٨٢ ، وفي اماكن متفرقة .

١٠٥ انظر مثلا الحوار بين متى بن يونس وابي سعيد السيرافي الذي قيل انه جرى حوالي سنة ٣٢٠هـ (٩٣٢م) وذلك في مقابسات ابي حيان التوحيدي ، ص ٦٨ وما بعد .

١٠٦ انظر بصورة خاصة ، رسائل الكندي ، ج١ ، ص ١٣٣ وما بعد .

١٠٧ انظر ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٧٢ .

١٠٨ Walzer, «New Studies on al-Kindi» in *Greek into Arabic,* p. 201

١٠٩ Rescher, «Al-Kindi's Sketch of Aristotle's Organon», *The New Scholasticism,*Jan. 1963, p. 44 f.

١١٠ رسائل الكندي ، ج١ ، ص ٣٦٨ .

١١١ رسائل الكندي ، ج١ ، ص ٣٦٩ .

١١٢ ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٧١ .

١١٣ رسائل الكندي ، ج١ ، ص ٣٧٦ .

١١٤ رسائل الكندي ، ج١ ، ص ٣٧٣ ، ٢ ، ٩٣ .

١١٥ القرآن ، سورة ياسين ، الآيات ٧٨ ـ ٨٢ .

١١٦ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج١ ، ص ٣٧٤ وما بعد .

١١٧ المصدر نفسه ، ص ٣٧٥ .

١١٨ يستثنى من ذلك مجموع « الفاظ سقراط » المحفوظ في مكتبة كوبرولو باسطمبول ، مخطوط رقم ١٦٠٨ واكثر ما يشمل حكم اخلاقية منسوبة الى الفيلسوف الاثيني . انظر فخري ، « الكندي وسقراط » . في مجلة الابحاث، المجلد ١٢ (١٩٣٦) ، ص ٢٨ وما بعد.

١١٩ انظر : *Uno Scritto morale inedito di al-Kindi,* ed. Ritter and Walzer.
قابل : Simon VanRiet, «Joie et bonheur dans le traité d'al-Kindi» : *Revue Philosophique deLouvain,* Vol. 61 (1963), p. 13-23.

١٢٠ انظر اعلاه ، ص ٨٤ وما بعد .

١٢١ يذكر المسعودي في مروج الذهب (٧ \ ١٧٠ ـ ١٨٠) ان الخليفة لما امر بمصادرة ممتلكاته جرى تقديرها بـ ١٥٠،٠٠٠ دينار . ومهما افترضنا في هذا الرقم من المبالغة التي اعتادها المؤرخون العرب في باب الارقام ، فان هذه الثروة كانت بلا شك طائلة جدا .

١٢٢ ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٨٠ .

١٢٣ Rosenthal, Ahmad b. at-Tayyib as-sarahsi, p. 132 etc.

١٢٤ المرجع نفسه ، ص ٣٥ .

١٢٥ الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ١١ ـ ١٢ .

١٢٦ كتاب الزمرد ، K. al-Zumurrud, in *Rivista degli Studi Orientali,* XIV (1934), 93-129, ed. and transl. Kraus.
انظر ايضا : ابن النديم ، الفهرست ص ٢٥٥ .

١٢٧ العباسي ، معاهد التنصيص ، ج١ ، ص ١٥٥ وما بعد و :
Arnold, *al-Mu'tazilah,* p. 53.

١٢٨ معاهد التنصيص ، ١ \ ١٥٥ وما بعد ، ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٨٠ .

١٢٩ صاعد ، طبقات الامم ، ص ٥٢ وما بعد ، والقفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٧١ وما بعد، ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ، ج١ ، ص ٣١٣ وما بعد .

١٣٠ تاريخ الحكماء ، ص ٢٧١ وما بعد ، ابن النديم ، الفهرست ، ص ٤٣٠ .

١٣١ Kraus (ed.) *Epitre de Béruni,* p. 5 f.

١٣٢ قابل السيرة الفلسفية في :
Opera Philosophica, p. 109 and *Epitre de Béruni,* p. 6 f.

١٣٣ Kraus, *Epitre de Béruni,* p. 14.

١٣٤ ابن النديم ، الفهرست ، ص ٤٣٠ وما بعد ، القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٧٣ وما بعد .
Pines, *Beitraege,* p. 87 f. and Kraus, *Epître de Béruni,* p. 11 f.

١٣٥ صاعد ، طبقات الامم ، ص ٣٢ ، المسعودي ، التنبيه والاشراف ، ص ١٢٢ ، ١٦٢ .

١٣٦ انظر : فخر الدين الرازي ، المحصل ، ص ٨٥ وما بعد ، و :
Kraus, *Opera Philosophica,* p. 178 f. حيث تجد مراجع اضافية .

١٣٧ Kraus, *Opera Philosophica,* p. 27 f. Cf. Fakhry, «A Tenth-Century Arabic Interpretation of Plato's Cosmology», *Journal of the History of Philosophy,*VI (1968), 15-22.

١٣٨ انظر : Pines, *Beitraege,* p. 45 f.
وفي ما يتصل باعتقاد افلاطون في الخلاء ، انظر :
Taylor, *Commentary on the Timaeus,* p. 384 f. 399, 559, 581. Cf. Aristotle, *De Gen. et Corrup.* I. 325b 34.

١٣٩ *Phys.* II, 192b.

١٤٠ *De Caelo,* IV, 308a.

١٤١ انظر مثلا : *De Gen. et Corrup.* I. 315a 32 f. 324b 35 f.

١٤٢ انظر للوقوف على صلة الرازي بديمقريطس : Pines, *Betraege,* p. 40 f., and especially 76 f.

١٤٣ Kraus, *Opera Philosophica,* p. 281 f.; Pines, *Betraege,* p. 59 f.

١٤٤ Kraus, *Opera Philosophica,* p. 105, 174.

١٤٥ خسرو ، زاد المسافرين ، ص ٧٦ .
Kraus, *Opera Philosophica,* p. 224 f.; Pines, *Betraege,* p. 40 f.

١٤٦ Aristotle, *Phys.* IV, 209c 32 and 212b 13 f.

١٤٧ Kraus, *Opera Philosophica,* p. 250 f.

١٤٨ Aristotle, *Phys.* IV, 209e 32 and 212b 13 f.

١٤٩ قابل : Cf. *Timaeus* 52 f.

١٥٠ البيروني ، تحقيق ما للهند من مقولة ، ص ١٦٣ .

١٥١ Plotinus, *Enneads* III. 7, 11.

١٥٢ *Timaeus,* 37c.

١٥٣ انظر Pines, *Betraege,* p. 53 f.

١٥٤ انظر بصورة خاصة : *Timaeus,* 28 f.

١٥٥ خسرو ، زاد المسافرين ، ص ١١٤ وما بعد ، و :
Kraus, *Opera Philosophica,* p. 290 f, and Pines, *Betraege,* p. 58 f.

١٥٦ انظر اعلاه ، ص ٤٩ .

١٥٧ Kraus, *Opera Philosophica,* p. 295.

وينسب اليه البيروني رسالتين ضد الدين احداهما : « في ابطال النبوة » والاخرى « في اظهار عيوب الانبياء » . انظر :
Kraus, *Epitre* de Biruni, p. 20.

الباب الرابع

تكامل الأفلاطونية الجديدة وصيغتها الإسلامية

الفصل الأول

ابو نصر الفارابي

من الكندي الى الفارابي

ان الملامح الافلاطونية الجديدة التي اشتملت عليها فلسفة الكندي والرازي،برزت بروزا تاما في مؤلفات الفارابي وابن سينا،وهما الفيلسوفان السابقان في الاسلام الى وضع نظام كوني محكم شديد التعقيد . فقد كان الغالب على تفكير الكندي الانتقائي العنصر الارسطوطالي ، في حين ان الملاحظ في مؤلفا ت الرازي ـ وهي اقل شمولا ـ ان العنصر الافلاطوني فيها اقوى . على ان اول عرض منظم للافلاطونية الجديدة بالعربية هو بلا ريب من اعداد اول المناطقة والفلاسفة الالهيين البارزين في الاسلام ، محمد بن محمد بن طرخان الفارابي ، المعروف في المصادر القديمة ، ولدى علماء اللاتين في العصر الوسيط ، بأبي ندر .

تجمع مصادرنا المعتمدة على اغداق الثناء الاعظم على الفارابي ، وذلك بالدرجة الاولى لانه كان حامل لواء علم المنطق في عصره ، والشارح الاكبر لافلاطون وارسطو . ففي احد المصادر المتقدمة ، انه اخذ المنطق عن عالم نصراني هو يوحنا بن حيلان في بغداد ، لكنه لم يلبث ان تفوق في ذلك على جميع معاصريه المسلمين . فهذب دراسة المنطق ، ووسعها ، وتمم النواحي الدقيقة التي تجاوز عنهاالكندي ١ .

حول حياة الفارابي ومناقبه

كل ما نعرفه عن حياة الفارابي أنه من اهل مدينة فاراب في بلاد ما وراء النهر ، وان والده كان قائدا في الجيش ، يتحدر من اصل فارسي او ـ على الارجح ـ تركي . وقد روي انه نشأ في دمشق ، حيث أكب على قراءة كتب الفلسفة ليلا على نور قنديل الحارس ، فيما كان يعمل نهاراً ناطورا على احد البساتين ٢ . على انه لم يلبث ان وفد على بغداد حيث التقى بكبار معلمي العصر ، نظير متى بن يونس ويوحنا بن حيلان ، فتخرج عليهم في علم

المنطق . وبعد ان قام برحلة الى مصر ، عاد ادراجه الى حلب في شمالي الشام . وتوفي بعد ذلك بقليل ، أي سنة ٩٥٠ ، عن عمر يناهز الثمانين ٢ .

اما خصاله الخاصة وتصرفاته الشخصية فتلمح من خلال نوادر تروى عنه في اثناء اتصاله بالامير الحمداني سيف الدولة (٩١٨ — ٩٦٧) . وكان سيف الدولة من كبار رعاة الادب والفن ، وكانت عاصمة امارته مدينة حلب. وقد ذكر عن سيف الدولة انه كان عظيم الاجلال للفارابي ، لكنه سخط عليه مرارا بسبب زيّه الغريب وتصرفاته الفجرية ، وكذلك لانه — على زهده واحتشامه — كثيرا ما كان يعمد الى التباهي بنفسه في حضور سيده . لكن صلته بسيف الدولة ، على ما يبدو ، لم تدم طويلا ، فقد كان الفارابي يؤثر العزلة ، فلم يتهيأ له ان يتمتع بجميع المنافع التي تيسرت له بفضل حظوته لدى الامير .

اما مكانته في تاريخ الفلسفة فتتجلى في تعليق له على تطور هذا الموضوع، حفظه لنا مؤرخ للفلسفة من ابناء القرن الثالث عشر ، هو ابن ابي اصيبعة ٤ . فقد ذكر هذا المؤرخ عن الفارابي انه اورد في كتاب له — يبدو انه مفقود — وضعه « في ظهور الفلسفة » :

« ان امر الفلسفة اشتهر في ايام ملوك اليونانيين ، وبعد وفاة ارسطوطاليس بالاسكندرية الى آخر ايام المراة . وانه لما توفي بقي التعليم بحاله فيها الى ان ملك ثلاثة عشر ملكا، وتوالى في مدة ملكهم من معلمي الفلسفة اثنا عشر معلما ، احدهم المعروف بأندرونيقوس — وكان آخر هؤلاء الملوك المراة ، فغلبها اغسطس الملك من اهل رومية وقتلها واستحوذ على الملك . فلما استقر له نظر في خزائن الكتب وصنفها ، فوجد فيها نسخا لكتب ارسطوطاليس قد نسخت في ايامه وايام ثاوفرسطس ، ووجد المعلمين والفلاسفة قد عملوا كتبا في المعاني التي عمل فيها ارسطو . فأمر ان تنسخ تلك الكتب التي كانت نسخت في ايام ارسطو وتلاميذه وان يكون التعليم منها وان ينصرف عن الباقي . وحكّم اندرونيقوس في تدبير ذلك وامره ان ينسخ نسخا يحملها معه الى رومية ونسخا يبقيها في موضع التعليم بالاسكندرية ، وامره ان يستخلف معلما يقوم مقامه بالاسكندرية ويسير معه (أي اغسطس) الى رومية ، فصار التعليم في موضعين ، وجرى الامر على ذلك الى ان جاءت النصرانية فبطل التعليم في رومية وبقي بالاسكندرية » ٥ .

تفوق الفارابي في المنطق

وغدت مدينة بغداد ، في ما بعد المركز البارز لتعليم المنطق . اذ ان

الفارابي نفسه ، كما يخبرنا ابن ابي اصيبعة ، تخرج في المنطق على يوحنا بن حيلان ، فقرأ عليه « كتاب البرهان » ، وخرج بذلك على التقليد الذي وضعته مدرسة الاسكندرية ، والذي لم يتجاوز « كتاب القياس » ٦ .

ومع ان هذه الاشارة الى مدارس الفلسفة المتتابعة جاءت خاطفة ، فهي مع ذلك تظهر بوضوح حالة التدريس في ايام الفارابي ، ومكانة الفارابي في حقل كان علماء النساطرة واليعاقبة ، نظير متى بن يونس ، والقويري ، ويوحنا بن حيلان انفردوا بالشهرة فيه ، الى ان برز اسم الفارابي . ومما ساعد على ابراز شهرة الفارابي في هذا الموضوع — على ما يظهر — ان أيا من زملائه المسلمين السابقين لم يحرز شيئا من الشهرة في هذا الميدان ، حتى ولا الكندي العظيم ، الذي يؤخذ عليه تقصيره في باب المنطق ٧ . ومن الجدير بالذكر ايضا ان القفطي وابن ابي اصيبعة كليهما يذكران باعتزاز ان الفارابي، على حداثة سنه ، لم يلبث ان تفوق على منافسه الرئيسي متى بن يونس ، الذي عليه كان « يعول علماء بغداد وغيرها من امصار المسلمين بالمشرق » ٨ .

ومما يدل على مدى تضلع الفارابي من علم المنطق ، عدد الشروح والتلاخيص التي وضعها على منطق ارسطوطاليس ، وما تتصف به من دقة وشمول . فقد بلغنا من شروحه المفصلة ما يؤيد المنزلة الرفيعة التي احتلها بين معاصريه . وتعتبر الكتب التالية من اهم مؤلفاته في علم المنطق ٩ : «شرح كتاب البرهان» ، «شرح كتاب القياس»، «شرح كتاب ايساغوجي» ١٠ ، « شرح كتاب الجدل » (الكتاب الثاني والثامن) ، « شرح كتاب المغالطين » ، « شرح كتاب العبارة » ١١ ، « شرح كتاب المقولات (قاطيغورياس) » ، « كتاب المقدمات المختلطة من وجودي وضروري »، «كتاب احصاء القضايا والقياسات التي تستعمل على العموم في جميع الصنائع القياسية » .

افلاطون في مؤلفات الفارابي

وهذا الانتاج الذي خلفه الفارابي في علم المنطق لم يكن وحده ما اهله للمنزلة البارزة التي احتلها بين فلاسفة الاسلام ، بل هنالك ايضا ما وضعه في الطبيعيات والالهيات والسياسيات . فقد امتدح احد قدامى المؤرخين الثقات ١٢ بسطه البارع لفلسفة افلاطون وفلسفة ارسطوطاليس . وهذان الكتابان ، يضاف اليهما كتاب « احصاء العلوم » اوسع واشمل تمهيد لفلسفة ارسطوطاليس وفلسفة افلاطون في اللغة العربية، وهي تفوق بمراحل سائر مؤلفات العصر المماثلة ، من حيث الدقة والشمول جميعا .

ففي الاول من هذه الكتب الثلاثة ، وهو كتاب « فلسفة افلاطون ـ واجزاؤها ومراتب أجزائها » ١٢ ، يكشف الفارابي عن معرفته الواسعة بمجموع المؤلفات الافلاطونية ، وعن مدى اطلاع المسلمين على هذا المجموع في القرن العاشر . ولا يكتفي في هذا الكتاب بتسمية جميع محاورات افلاطون ، بل يذكر سائر رسائله ويورد خلاصة جيدة لمحتوياتها . على ان افضل ما تقاس به معرفته بهذا المحتوى ، ذلك الموجز الذي وضعه لواحد من اهم مؤلفات افلاطون ، هو كتاب « النواميس » الذي حفظه لنا الزمن . وهو شاهد بليغ على الفهم العميق لفلسفة اشهر الحكماء ـ «افلاطون الالهي» ١٤ ـ في الاخلاق والسياسة ، وعلى تعلقه الشديد بهما .

ارسطو في مؤلفات الفارابي

اما كتابه الثاني « فلسفة ارسطوطاليس » ١٥ فيستهله ببحث في طبيعة السعادة الانسانية ؛ والصورة التي تكون عندها « المعرفة العلمية » جانبا ضروريا من الحياة الخيّرة ، التي ينبغي للمرء ان يسعى في طلبها . ومن هنا ينطلق الكتاب في عرض مراحل فلسفة ارسطوطاليس جميعها ، مبتدئا من المنطق ، ومنتهيا الى ما بعد الطبيعة . ومما هو جدير بالذكر في بسط الفارابي لفلسفة ارسطوطاليس الترابط الوثيق ما بين موضوع الاخلاق او نظرية السعادة (التي يفرد لها رسالة اخرى هي : « تحصيل السعادة ») ، من جهة ، وبين نظرية المعرفة التي تطرق اليها في هذا الكتاب ، وفي ما وصل الينا من شروح على « الايساغوجي » و « المقولات » و « العبارة » ، من جهة اخرى . وهذا الجمع بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية ، باعتبار انه ضروري لسعادة الانسان في حياته الدنيا ، اصبح في ما بعد ظاهرة مميزة للتفكير الاسلامي اللاحق . فقد كانت العقائد الدينية والقضايا الاخروية من الاهمية بمكان ، وذلك على اعتبار ان حياة الانسان في العالم الآخر انما هي امتداد لحياته في هذه الدنيا .

وميزة اخرى يبرزها الفارابي في عرضه لفلسفة ارسطوطاليس هي الوحدة العضوية بين العلوم المختلفة عنده . فالتطرق من علم المنطق الى الفلسفة الطبيعية ليس اعسر من الانتقال من علم المنطق الى علم الاخلاق . فالاجناس العليا ، في راي الفارابي ، انما تناولها ارسطو في « المقولات » من الناحية المنطقية ليس الا ، في حين انه تناولها في كتاب « السماع الطبيعي » من حيث خصائصها النوعية والكمية ١٦ . فأرسطوطاليس في هذا الكتاب

الاخير يبدأ بوضع المبادىء العامة التي يقوم عليها العلم الطبيعي ، مثل ثنائية المادة والصورة ، وضرورة وجود علة نهائية فاعلة للحركة .. الخ . ويأخذ بعد ذلك في شرح معنى الطبيعة ، والطريقة التي يختلف بها البحث الطبيعي عن سائر المباحث ، ثم يتناول طبيعة الكم ، واللامتناهي والمكان ، والزمان . ثم يبحث في الحركة وكيف ان سلسلة الحركات الجزئية لا بد من ان تنتهي الى مبدأ اول للحركة ، لا هو طبيعي ولا هو مادي ، فالبحث فيه بالتالي جزء من موضوع آخر ١٧ هو ما بعد الطبيعة .

مؤلفات ارسطو في احصاء الفارابي

اما سائر المؤلفات الطبيعية والفلكية التي يذكرها له الفارابي فهي : « كتاب السماء » ، و « الآثار العلوية » ، و « كتاب المعادن » ١٨ و « كتاب النبات » ١٩ ، و « كتاب النفس » ، و « كتاب الصحة والمرض » ، و « كتاب الشباب والهرم » ، و «كتاب طول العمر وقصره» ، و «كتاب الحياة والموت» ، و « كتاب الحس والمحسوس » ، و « كتاب حركة الحيوان » ، و « كتاب الكون والفساد » . فهو يشير ، عند ذكر هذه الكتب ، الى ان ارسطوطاليس يبسط فيها دور العناصر ومركباتها في تكوين انواع المعادن واصناف الحيوان والنبات . ثم يعرض لمراحل الحياة والنمو التي تقترن عندنا بمملكة الحيوان. وبعد ان يتحدث بايجاز عن الاجرام السماوية والظواهر الجوية ، يختم الكتاب ببحث مسهب بعض الشيء في موضوع الاحوال النفسية . ويذكر الفارابي ، ههنا ، ان ارسطوطاليس يعتبر ان القوى او الوظائف الطبيعية الخالصة ، المشتركة بين الانسان وسائر الحيوانات الاخرى ، لا تعلل طبيعة الانسان ، وان المبدأ الذي يميزه عنها انما هو العقل . فمنزلة العقل من قوى النفس الاخرى بمثابة النفس من الطبيعة ، يعني انه الغاية القصوى ٢٠ . على ان هذا العقل ، الذي هو عنوان كمال الانسان ، لا يخرج عن كونه قوة من قوى النفس . وهو بذلك مسخر لنشاط العقل (الفعال) او فعله ، اذ يقتصر من الاشياء على صورها المعقولة المجردة . وعلى هذا المستوى الاخير ، يصبح العقل عقلا بالفعل ، قد بلغ مرتبة الكمال القصوى ، التي تخضع لها سائر المراتب السابقة ٢١ ، اعني حياة الكائن الطبيعية وافعاله النفسية الاخرى . وبالنظر الى أولويته بالنسبة الى الطبيعة والنفس ، يعمد ارسطوطاليس الى البحث في دوره،من حيثهو عقل فعال،وفي كون الاجسام الحيةوغير الحية، وتطورها في عالم ما تحت القمر . وهذا البحث يقوده منطقيا من الطبيعة الى

ما بعد الطبيعة . ولسبب غير واضح ينقطع بحث الفارابي عند هذه المرحلة .

تصنيف الفارابي لعلوم العصر

ولعل الثالث من هذه المؤلفات ، وهو الموسوم بـ « احصاء العلوم » (وفيه تكرار لبعض ما في الكتاب السابق !) ، هو اصدقها دلالة على مفهوم الفارابي للفلسفة ، من حيث صلتها بسائر العلوم ؛ بل وعلى مفهوم فلاسفة الاسلام جميعا لطبيعة العلوم اليونانية والاسلامية ومناهجها ، ولما يقوم بينها من علاقات متبادلة ، مما بقي صداه يتردد الى ما بعد اربعة قرون ، وذلك في آثار المؤرخ والمفكر الموسوعي المناهض للفكر اليوناني ، ابن خلدون التونسي (ت ١٤٠٦) .

العلوم اللسانية

يستعرض الفارابي في هذه الرسالة جميع العلوم التي عرفت في ايامه ، فيدرجها تحت ثمانية عناوين هي : علوم اللسان ، والمنطقيات ، والرياضيات ، والطبيعيات ، والالهيات ، والسياسيات ، والفقه والكلام ٢٢ . ثم يقسم العلوم اللسانية قسمين : تلك التي تعنى باستعمال اللغة عند اية امة من الامم ، وتلك التي تختص بالقواعد التي تنظم ذلك الاستعمال . على ان هذا التمييز قد يتسع حتى يشمل دراسة القواعد التي تنظم الالفاظ المفردة ، فالجمل ، وتصحيح الكتابة والقراءة والعروض ، وكل ما تفرع منها ٢٣ .

علم المنطق

ويختلف المنطق عن العلوم اللسانية ، لا سيما علم النحو ، في انه يعنى بالمفاهيم والقواعد التي تنظمها ، وكذلك بالوسائل التي يحترس بها من الخطأ . فالعلم بهذه القواعد والتقيد بها امر لا بد منه . ومجرد التسليم بصحة معتقد ما اتفاقا لا يكفي ، كما يرى البعض ، بل ينبغي فضلا عن ذلك ، تعليلها وتأييدها بالرجوع الى قوانين الاستدلال التي ينص عليها علم المنطق . فاذا اعترض على ذلك بأن المزاولة قد تغنينا عن معرفة هذه القوانين ، فقد يرد على ذلك بأنه ، قياسا على ذلك ، قد يمكن الاستغناء عن معرفة قواعد النحو والعروض بحجة المزاولة المتراخية للكلام النحوي او نظم الشعر السليم ، وهو بعيد عن الصواب .

وعلم المنطق ، الى ذلك ، يعني ـ خلافا للنحو ـ بقواعد الكلام الباطن

والظاهر ٢٤ . من حيث انطباقها على جميع لغات الامم . فهي بناء على ذلك ، ليست اصطلاحية كما هي في علم النحو . اما فروع المنطق فهي ثمانية (تقابل اجزاء المنطق الارسطوطالي الشائعة في العصور القديمة) :

١ المقولات ، وتعالج قوانين المقولات والالفاظ الدالة عليها ؛
٢ العبارة ، وتعالج الاقوال البسيطة اوالقضايا التي تتألف من معقولين او اكثر ؛
٣ القياس ، ويعالج قواعد القياس التي تستخدم في ضروب الاقوال الخمسة ، اعني : البرهانية ، والجدلية ، والسوفسطائية ، والخطابية ، والشعرية ٢٥ ؛
٤ البرهان ، ويعنى بقواعد القياس البرهاني ، وطبيعة المعرفة العلمية .
٥ الجدل ، ويعنى بكيفية السؤال والجواب الجدلي ؛
٦ سوفسطيقا ، او «الحكمة المموهة» وتعالج الحجج السفسطائية وطرق الاحتراس منها ؛
٧ الخطابة ، وتعرض لاصناف الاقناع في الخطابة ، ومدى تأثيرها في السامعين ؛
٨ الشعر ، ويعنى بقواعد قرض الشعر وضروب الاقاويل الشعرية وجودتها النسبية ٢٦ .

العلوم الرياضية

وتشمل العلوم الرياضية (او التعاليم) علم العدد ، والهندسة ، والمناظر ، والنجوم والموسيقى ، والاثقال ، والحيل . وينطوي كل من هذه العلوم على فرع نظري وآخر عملي ، وذلك باعتبار ما يطلبه العلم المقصود من دراسة المفاهيم المجردة والمبادىء المعتمدة فيه ، او من تطبيق هذه المفاهيم والمبادىء في صناعة او مهنة ما .

فعلم الفلك النظري مثلا يعالج الاجسام الارضية والسماوية من ثلاث نواح : الاولى من حيث أشكالها واحجامها وابعادها النسبية ؛ والثانية من حيث حركاتها العامة والخاصة وتقاطع افلاكها ؛ والثالثة من حيث مواقعها بالنسبة الى الارض واقاليمها الرئيسية . واما علم الفلك العملي (او التنجيم) فيعنى ، خلافا لذلك ، بالطرق التي يستدل بها من حركات الكواكب على خفايا المستقبل ، وتعرف بها احداث الماضي والحاضر في هذا العالم ٢٧ .

مآخذ الفارابي على علم التنجيم

وفي رسالة طريفة كتبها الفارابي نزولا على طلب منجم معاصر ، هو ابو اسحق ابراهيم بن عبد الله البغدادي ٢٨ ، وكانت قد خامرته شكوك في صحة التنجيم ، في ما يبدو ، يفحص فحصا رصينا ادعاءات المنجمين بصحة علمهم. فيذكر ان الاحداث في العالم ، اما ان تكون ناجمة عن اسباب معينة يمكن التثبت منها ، او ان تكون وليدة المصادفة المحضة ، فلا تكون لها ، بالتالي ، اسباب محققة معروفة . فالاجسام السماوية تؤثر تأثيرا ما في الاحداث الارضية ، لكن هذه الاحداث قسمان : الاول مما يمكن التوصل الى معرفتها بالحسابات الفلكية ، مهما كان ذلك عسيرا ، نظير مقدار الحرارة في اقاليم معينة بداعي قربها النسبي من الشمس ؛ والثاني احداث لا يمكن التوصل الى معرفتها بهذه الوسيلة . لكن المنجمين اذ يهملون تلك الحسابات في هذه الحالة الثانية ، يكتفون بالتكهنات والحسابات الوهمية البعيدة عن التصديق. لكننا اذا اخذنا بعين الاعتبار تعدد الاشياء وتنوع خصائصها وانواعها فمن المحتمل ان تصدق مثل تلك التكهنات عرضا ، والادعاء بضرورة ذلك لا يبرره مبرر . ومن السخف ، على اي حال ، ان نزعم ان بعض الظواهر الفلكية ، نظير خسوف الشمس ، الذي يحدث بسبب اعتراض القمر بين نظرنا والشمس ، تقترن بالرخاء او الشقاء ٢٩ ، والا وجب ، بحكم هذا القياس ، ان يكون اعتراض اي شيء بين نظرنا والشمس هو الآخر من قرائن الرخاء والشقاء . ويشير الفا رابي ، فضلا عن ذلك ، الى ان اوسع المنجمين شهرة ، اقلهم دراية في تدبير امورهم الخاصة ، على ضوء اكتشافاتهم الفلكية . وعلى ذلك ، فينبغي لنا ان نفترض ان الحافز وراء تكهناتهم انما هو داعي الربح او هو تأصل العادة لا غير ٣٠ .

الطبيعة وما بعد الطبيعة

ان موضوع الطبيعة وما بعد الطبيعة يحتل مكانا رئيسيا من بحث الفارابي في العلوم . فهو يعرّف العلم الطبيعي بانه البحث في « الاجسام الطبيعية وفي الاعراض التي قوامها في هذه الاجسام » . فهو يعالج العلل المادية والصورية والفاعلة والغائية للاشياء ؛ ويشتمل على ثمانية اقسام رئيسية تتناول : الاعراض والمبادىء المشتركة بين جميع الاجسام الطبيعية (كما في «السماع الطبيعي» لارسطو)، والجواهر البسيطة (كما في «كتاب السماء»)، والتكون والانحلال (كما في كتاب «الكون والفساد»)، وانفعالات العناصر (كما في

الكتب الثلاثة الاولى من « الآثار العلوية ») ، والاجسام المركبة عن العناصر (كما في الكتاب الرابع من « الآثار العلوية ») ، والمعادن (كما في « كتاب المعادن ») ٢١ ، والنبات (كما في « كتاب النبات ») ؛ واخيرا الحيوان ، ويشمل الانسان (كما في « كتاب الحيوان » و « كتاب النفس ») .

اما العلم الالهي فتجوز قسمته ، في راي الفارابي ، الى ثلاثة اقسام كبرى ، هي :

١ قسم يعالج الموجودات والاشياء التي تعرض لها بما هي ، وهو علم الوجود ؛

٢ قسم يعالج الجواهر المفارقة ، من حيث طبيعتها وعددها وشرف مراتبها مفضيا آخر الامر الى معرفة كائن «كامل ما لا يمكن ان يكون شيء هو اكمل منه» ٢٢ ، وهو المبدأ الاقصى لجميع الموجودات ، والذي منه تستمد سائر الاشياء وجودها ، وهو العلم الالهي ، بالمعنى الخاص ؛

٣ قسم يعالج مبادىء البرهان الاولى التي تستند اليها جميع العلوم الجزئية .

ثم ان الفارابي يشير الى ان مادة هذا الموضوع برمتها في كتاب « ما بعد الطبيعة » لارسطوطاليس . على انه في تحليله لمادة هذا الموضوع يعتمد ايضا على كتاب « آثولوجيا » المنحول ، والذي ينسبه صراحة الى ارسطوطاليس ، في كتاب « الجمع بين رايي الحكيمين » ٢٣ .

الاخلاق والسياسة والفقه والكلام

وببحث موضوع ما بعد الطبيعة يكتمل فهرست العلوم اليونانية ، باستثناء السياسيات التي تشمل ، في عرف الفارابي ، وعرف المشائين القدماء ، موضوع الاخلاق وعلم السياسة ، ويدور على الفضائل وصلتها بالسعادة من جهة ، او على انسب النظم السياسية لحفظ هذه الفضائل من جهة اخرى . ويجيء في ختام هذا البحث علمان آخران هما علم الفقه وعلم الكلام . اما علم الفقه ، فقد اوجز وصفه بقوله انه صناعة تستنبط بها العقائد والفرائض (الآراء والافعال) الدينية الصحيحة التي لم يصرح بها الشارع (الله) ، وذلك بالقياس على ما ورد نصا في الشرع ٢٤ . واما علم الكلام فيصفه بأنه صناعة الدفاع عن تلك العقائد والفرائض ، والرد على الاقوال المخالفة لها . والفرق بين الفقيه والمتكلم ان الاول يكتفي باستنباط

الاحكام التي تلزم عن النصوص المنزلة ، بينما يعمد الثاني الى نصرة هذه الاحكام ، اما بالرجوع الى نص القرآن ، او بالاعتماد على تلك المبادىء العامة القائمة على الاختبار الحسي ، او العرف المشهور ، او الادراك العقلي . وحيث يبدو شيء من التعارض بين هذه المبادىء والنص الشرعي، يقتضي حمل النص على الدلالة المجازية . فاذا تعذر ذلك ، فلا بد من صرف النظر عن مبادىء العرف او العقل ، بحيث يصبح النص الشرعي المرجع الموثوق الذي لا ينازع. وحماة العقيدة ، في هذه الحال ، يجب ان لا يدّخروا وسعا في مناهضة خصومهم ، حتى ولو اقتضى ذلك الاستظهار بالكذب ، او المغالطة ، او المكابرة ٣٥ .

وجدير بالذكر ، مع ذلك ، ان هذه الاراء المتطرفة ، فضلا عن الراي القائل بأن حقيقة الشرع تفوق ادراك العقل البشري ، فلا يصح بالتالي ان تكون موضع جدل،انما يوردها الفارابي على انها آراء قال بها اقوام مختلفون. اما موقفه الخاص منها ، فيبقى مشوبا بكثير من الابهام . لكننا متى اخذنا بعين الاعتبار دور العقل في مفهومه العام لنظام الكون ، لا يبقى لنا مناص من الاستنتاج انه يذهب الى ان التوفيق بين المذاهب المتعارضة انما هو من شأن العقل لا الشرع .

الجمع بين آراء الحكيمين

ان بسط الفارابي لصلة افلاطون بأرسطوطاليس في كتابه الهام « الجمع بين الحكيمين » يعكس بجلاء التقليد الافلاطوني الجديد المقترن بأسماء نومينيوس وافلوطين وسمبلقيوس وسريانوس وفرفوريوس وسواهم . وقد تداخلت فيه آراؤهم حتى اندمجت أو كادت في نظام واحد ٣٦ . فامام النزاع الذي قام بين المسلمين حول اسمي الحكيمين اليونانيين والاستهجان الذي استتبعه هذا الخلاف ، يتجرد الفارابي للقيام بالمهمة الشاقة من اجل تسوية تلك الخلافات بينهما ٣٧ .

الربط بين الالهيات والسياسيات

على اننا اذا ما تحولنا الى فكر الفارابي من حيث مادته ، بعد ان نظرنا اليه من حيث منهجه وتاريخه ، وجدنا انه ينقسم الى قسمين رئيسيين : الاول في الالهيات ، والثاني في السياسة . فاذا اخذنا بعين الاعتبار تأثره العميق بالافلاطونية الجديدة ، وميله الشديد الى الرواقية ، وجدنا عنده من

التداخل بينهما ما يسمح باعتبارهما ظاهرتين لعلم واحد ، يمكن تعريفه بأنه السعي وراء الحق من حيث هو وسيلة لبلوغ السعـادة ، او السعي وراء السعادة من حيث هي نتيجة لطلب الحق . لقد قيل عن افلاطون انه رسم ، في كتاب « الجمهورية » ، للدولة والفرد صورتين متناظرتين ، واستغلهما استغلالا تاما في وصفه للانسان كفرد من جهة ، وكحيوان اجتماعي من جهة ثانية . وكذلك يمكن ان يقال عن الفارابي انه رسم صورتين متناظرتـين للانسان والكون ككل ، لكنهما ــ كما في الرواقية ــ لا تحتويان الانسان من حيث هو جزء من الكون فحسب ، بل تعكسان طبيعته وتبرزان ملامحه على نطاق واسع .

الاول المطلق : ماهيته وصفاته

هذا الاقتران بين الالهيات والسياسة في فكر الفارابي هو شاهد آخر على مذهبه العضوي في صلة الانسان بالله والكون ، من جهة ، وبأخيه الانسان من جهة اخرى ، كما يتجلى في نظام العقائد الاسلامية . فهو بناء على هذا الراي ينظر الى السياسة والاخلاق كامتداد او تطور لموضوع ما بعد الطبيعة، او لمظهر من اسمى مظاهره، اعني علم الاله. وهكذا فان اعظم مؤلفات الفارابي الماورائية ، وهو كتاب « آراء اهل المدينة الفاضلة » ، لا يفتتح ببحث العدالة ، وعلاقة المواطن بالدولة ، كما فعل افلاطون في كتاب « الجمهورية » الذي ما من شك ان الفارابي نسج على منواله ٢٨ ، بل يبحث في « الموجود الاول » او « الواحد المطلق » في نظام افلوطين ، وفي صفـاته وكيفية صـدور جميع الموجودات في العالم عنه بالانبثاق . « فالواحد » او « الاول » الذي هو في مفهوم الفارابي السبب الاول لجميع الكائنات ، تام ، واجب الوجود ، مكتف بذاته وازلي ، غير معلول وغير مادي ، لا شريك له ولا ضد ، ولا هو قابـل للتحديد ٢٩ . ويتصف الاول ، فضلا عن ذلك ، بالوحدانية والحكمة والحياة ، لكن لا كصفات متميزة مضافة الى ذاته ، بل كجزء لا يتجزأ من تلك الذات . فالذي يميزه عن سائر الموجودات منطقيا هو وحـدة ذاته التي هي علة وجوده . ولما لم يكن مادة ، ولا متصلا بالمادة بوجه ، فهو بالضرورة عقل ، اذ المادة هي التي تعوق الصورة عن ان تصبح عقلا بالفعل . وهكذا فكل ما كان مفارقا للمادة كليا فهو اصلا عقل بالفعل .

وكذلك ، « فالاول » ذات معقولة ، اذ هو لا يحتاج الى واسطة يدرك بها ذاته ، بل هو دائم التفكير في ذاته ، فهو اذن فكر يفكر في ذاته . او كما

جاء في تعبير ارسطوطاليس وشارحيه اللاتين في العصور الوسطى ، « عقل وعاقل ومعقول » ٤٠ .

ثم انه لما كان مفهوم الحياة «ان يُعقل افضل معقول بافضل عقل»٤١ . او بلوغ اسمى مراتب الكمال التي تستطيعها الذات الحية ، او قدرة هذه الذات على ايجاد ما من شأنها ان توجده ، فان « الاول » ، بناء على ذلك ، هو ايضا حياة .

ومع ان « الاول » كامل ، فليس باستطاعة العقل الانساني ادراكه ادراكا تاما ، ذلك لان العقل الانساني ، بسبب ما يعتوره من نقص ، وما يخالطه من شوائب المادة ، يبهره ذلك الكائن الكامل بجماله وجلاله الذي لا يتجلى كاملا الا لنفسه ، ولا يظهر لنا الا ظهورا ضعيفا ٤٢ .

ثم ان « الاول » ، لما كان البهاء التام ، وذلك بفضل ما له من كمال هو خاص به اصلا ، ولاحق بالخليقة عرضا ، كان تأمله في ذاته مقترنا بمنتهى الغبطة . واغتباط الكائن الفائق الجمال بذاته ، ليس من حيث هو موضوع التأمل فحسب ، بل لانه موضوع الحب ايضا ٤٣ ، لذا كان عاشقا ومعشوقا في الوقت ذاته .

انبثاق الكون عن الاول المطلق

ويصف الفارابي ، بعد ذلك ، صدور الكائنات من « الموجود الاول » بطريقة جيدة التنظيم ، لكنها من وجهة اسلامية ، مشوبة بالزندقة . وخلاصة ما ذهب اليه ـ مما يذكرنا ببرقلس ٤٤ ـ ان « الاول » ، بداعي غزارة وجوده وكماله ،يولد جميع اصناف الموجودات في الكون بالضرورة ، وذلك بمعزل تام عن اختياره او رغبته . وهذا الكون لا يضيف شيئا الى كمال الكائن الاسمى ، ولا يعيّنه على نحو نهائي او غائي ، بل هو نتيجة تلقائية للفيض المتحدر منه ٤٥ . و « الاول » في هذا الضرب من الفيض انما هو في غنى عن جميع الوسطاء والاعراض والادوات التي قد يتوسل بها الى تحقيق اغراضه الكبرى في ايجاد الكون . وليس من عائق ، داخلي او خارجي ، يستطيع ان يعترض سبيل هذا التفتق المطرد ابدا .

مراتب العقول في دوائر الافلاك

اول ما يصدر عن « الموجود الاول » هو « العقل الاول » ، وهو قادر على ادراك موجده وادراك ذاته . فمن ادراكه الاول يتولد « العقل الثاني » ،

ومن الادراك الثاني ينشأ « الفلك الاقصى » او « السماء الاولى » . ثم ان « العقل الثاني » يدرك موجده فيؤدي ذلك الى وجود « العقل الثالث » ، ويدرك ذاته فيؤدي هذا الادراك الى وجود فلك الكواكب الثابتة . ويستمر هذا الصدور على مراحل متتابعة ، فيتولد عنهـا العقل الرابـع والخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر ، وما يقابلها من الكواكب السيارة ، اي : زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر ، على التوالي ٤٦ . وبالعقل العاشر تكتمل سلسلة العقول الكونية ، وبالقمر تتم سلسلة الافلاك السماوية التي تخضع في حركاتها الدائرية لتـدبير العقول الكونية ابد الدهر .

عالم الطبيعة قمته الأنسان

وتحت عالم الاجرام السماوية يقع العالم الارضي ، حيث ينعكس سياق التجلي ، فينشأ ما هو اكمل مما هو اقل كمالا ؛ ويحدث من البسيط المركب ، فما هو اكثر تركيبا ، وذلك وفقا لقانون كوني ثابت . ففي المرتبة الدنيا توجد المادة الاولى ، وتليها العناصر الاربعة ، فالمعادن فالنبات فالحيوان ، واخيرا الانسان الذي يقف على ذروة هذا اللولب المتصاعد من المخلوقات في العـالم الارضي .

فالعناصر ، اولا ، تختلط فتنشأ منها انواع من الاجسـام المتضادة المركبة تركيبا اوليا . وهذه المركبات الاولية تختلط بدورها بعضها ببعض وبالعناصر الاخرى ، فتتولد منها طبقة من الاجسام هي اشد تركيبا من الاولى ، تشتمل على انواع من القوى الفاعلة والمنفعلة ؛ وتحت تأثير الاجسام الفلكية ، يستمر هذا النمط من اتحاد المركبات والعناصر في توليد ذوات اسمى واشد تعقيدا في عالم ما تحت القمر ، حتى ينتهي الاتحاد الاخير بنشوء الانسان ٤٧ .

ومع انه من شأن كل من هذه الكائنات الارضية ان تدوم ، وذلك بحكم تركيبها من المادة والصورة ، فان حلول صورة ما في مادة معينة ليس اولى من حلول صورة اخرى ، لذلك كان تتابع الصور المختلفة على تلك المادة داعيا لاستمرار الكون والفساد في الطبيعة .

قوى النفس الانسانية

وبظهور الانسان ، الذي هو صورة مصغرة عن الكون ، يبلغ هذا التدرج

المتصاعد كماله . فأول ما يظهر فيه من القوى ، القوة الغاذية ، تليها تدريجيا القوة الحاسة ، فالنزوعية فالمتخيلة ٤٨ فالناطقة . وفي كل من هذه القوى نستطيع ان نميز بين شطرين : شطر يحكم ويأمر ، وآخر يخضع ويطيع . ويجوز ان يقال مثل ذلك عن كل من هذه القوى بالنسبة الى القوة التي هي دونها . وقوى النفس ، اذا اعتبرت مجتمعة ، وجدت خاضعة للقوة الناطقة، فالناطقة تتسلط على سائر القوى الاخرى وتحكمها . أما على صعيد النظام العضوي ، فان الحاكم في كل منها مركزه في القلب ، وهو « ينبوع الحرارة الغريزية » ٤٩ . ويأتي بعد ذلك ـ من حيث الاهمية ، وكذلك باعتبار النشوء ـ الدماغ الذي يقوم بوظيفة بالغة الاهمية ، هي تعديل الحرارة الغريزية التي تنبعث من القلب ، وتتسرب منه في جميع قوى النفس ، لتيسر لها العمل باعتدال ، وتتيح لها انجاز عملها على الوجه الاكمل ٥٠ . ويأتي بعد الدماغ الكبد ثم الطحال ، واخيرا اعضاء التناسل . والتناسل هو نتيجة عمل السائل المنوي في الدم الساري في الرحم ، على نحو مماثل لعمل الانفحة في انعقاد اللبن .

كيفية الادراك العقلي

ان القوة الناطقة في الانسان هي مستودع الصور العقلية . وهذه الصور نوعان : تلك الجواهر المفارقة التي هي في جوهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل . وتلك التي هي معقولات بالقوة لا غير ، وذلك بسبب اقترانها بالمادة. على انه لا المعقولات بالقوة ولا القوة الناطقة ، بحد ذاتها ، قادرة على اخراج ما هو فيها بالقوة ، الى ما هو بالفعل ، دون تدخل وسيط يحوّل من القوة الى الفعل استعدادها لتصبح عاقلة او معقولة . ويصف الفارابي هذا الوسيط بقوله انه « ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة » ٥١ ، اي عقل بالفعل ، نسبته الى العقل بالقوة ومواضيعه العقلية ، كنسبة الشمس الى البصر . فالشمس تمنح المبصِر بالقوة والمبصَر بالقوة (اي الالوان) كليهما الضوء الذي يجعل اولهما مبصِرا بالفعل ، وثانيهما مبصَرا بالفعل . وعلى هذا النحو يتلقى العقل بالقوة من العقل الفعال تلك الاضاءة التي يستطيع بها ان يدرك : أولا العقل الفعال الذي هو سبب الاضاءة ؛ ثانيا هذه الاضاءة بالذات؛ وثالثا المعقولات التي تحولت من طور القوة الى طور الفعل ٥٢ .

انواع المعقولات

واول فئة من المعقولات التي تنجم عن هذه الاضاءة ، الصادرة عن العقل الفعال ، هي المبادىء الاولى التي فاضت اصلا عن قوة الاحساس ، ثم استقرت في القوة المتخيلة ، وانطبعت من ثم بطابع قابلية الادراك بالفعل . وهذه المبادىء التي تعتبر صحيحة بالاجمال ، تقع في ثلاث فئات : الاولى هي المبادىء الاولى الخاصة بالمعرفة الهندسية ؛ والثانية هي المبادىء الاولى الخاصة بالمعرفة الخلقية ؛ والثالثة هي المبادىء الاولى الخاصة بالمعرفة الماورائية ، التي بها تعرف العلل الاولى للاشياء من حيث اصولها ومراتبها ونتائجها ٥٣ .

انواع العقول ومراتبها

ويجدر بنا انتوقف ههنا لنفحص بشيء من التفصيل عن قضية العقل الهامة ، التي كان الكندي اول من اثارها من المسلمين ، والتي افرد لها الفارابي رسالة خاصة هي « رسالة في العقل » . والرسالة هذه حلقة من سلسلة طويلة من الابحاث في هذا الموضوع ، كلها منبثقة من كتاب ارسطوطاليس « في النفس » ، وان كان مصدرها الشكلي انما هو رسالة للاسكندر « في العقل » .

والفارابي في رسالته هذه ، وهي اطول واشمل رسالة من نوعها في العربية — يميز بين ستة انواع من العقول هي :

الاول : العقل الذي ينعت به الجمهور الانسان بأنه عاقل وفاضل ، وهو الذي يسميه ارسطوطاليس «التعقل» ٥٤ ؛

والثاني : العقل الذي يقول عنه المتكلمون انه يوجب بعض الافعال او ينفيها ، والذي يقابل جزئيا ما يعرف بمبادىء الراي المشترك ؛

والثالث : العقل الذي يصفه ارسطوطاليس في كتاب «البرهان» بأنه القدرة على استيعاب مبادىء القياس الاولى، وذلك بمجرد الطبع والفطرة ؛

والرابع : العقل الذي جاء في المقالة السادسة من كتاب « الاخلاق » انه ضرب من الاعتياد الذي يتم بالتجربة والاختبار . وهذا العقل يمكننا به ان نتوصل ، بشيء من الفطنة الى احكام صائبة في باب الخير والشر ؛

والخامس : العقل الذي ورد ذكره في المقالة الثالثة من كتاب « النفس » ، والذي جعله ارسطوطاليس على اربعة انحاء :

أ ــ عقل بالقوة : وهو « نفس ما ، او جزء من نفس ، او قوة من قوى النفس » تستطيع ان تجرد من الموجودات ماهيتها لتقترن اخيرا بها ، وتغدو عقلا بالفعل .

ب ــ عقل بالفعل : وهو الذي تكتسب فيه المعقولات بالفعل (او الصور) نوعا جديدا من الوجود ، لا تنطبق عليه المقولات العشر الا جزئيا او مجازيا . وعلى هذا الصعيد فان المعقولات بالفعل ، التي هي نفسها العقل بالفعل ، يجوز اعتبارها مادة للعقل بالفعل ، لا مجرد موضوع له . واذا نحن تصورنا كيف يكتسب العقل الفعّال العلم بجميع الصور المعقولة بالفعل ثم يصبح هو اياها ، نستطيع عنده ان ندرك كيف يكون موضوع ادراكه في هذه الحالة العقل نفسه ٥٥ فيدعى في هذه المرحلة بالعقل المستفاد .

ج ــ عقل مستفاد : وهو بالنسبة الى المرتبة السابقة ، اعني العقل بالفعل ، بمكان الصورة من المادة ، او كالفاعل الذي ينقل من القوة الى الفعل ، بالنسبة الى ما ينتقل من القوة الى الفعل . ويختلف عنه كذلك بأن موضوع ادراكه هو المعقول بالفعل وحسب . وفي هذه المرتبة تقع المعقولات التي يجردها العقل السابق من المادة ، وكذلك الصور المجردة التي يدركها هذا العقل المستفاد مباشرة ، على النحو الذي يدرك به نفسه التي هي كذلك مجردة ٥٦ .

فالعقل المستفاد الذي بلغ اسمى مراتب التجرد عن المادة يجوز ان يعتبر ذروة النشاط الفكري الانساني . على ان هذا النشاط ــ كما راينا ــ له مقابل كوني تبلغ فيه المعقولات بالفعل ، (التي هي عين العقل المستفاد كما في السابق) اسمى مراتبها . وهذان الجانبان، العقلي والكوني، هما في تفاعل مباشر متبادل ، حتى اننا نستطيع ان نتكلم اما عن الترقي التدريجي على المستوى العقلي، من الاحساس المادي الى الادراك اللامادي ؛ او عن الهبوط التدريجي على المستوى الكوني ، من الكائنات المفارقة الى الكائنات المادية.

وعليه فهناك حركة هبوطية في هذا العالم تنطلق من العقل المستفاد ، مرورا بالعقل بالفعل ، الى قوى النفس الدنيا ، فالى الطبيعة والعناصر الاربعة ، حتى المادة الاولى التي هي ادنى الدرجات في سلم الموجودات في هذا العالم . والعقل المستفاد ، لما كان بمثابة مجموع المعقولات المجردة ، جاز ان يعتبر الحجر الذي يتوّج العالم الارضي . اما الترقي الى ما وراء العقل المستفاد فيقود الى ما وراء دائرة العالم السفلي — الى دائرة العالم العلوي ، او الى دائرة الجواهر المفارقة ، وادناها العقل الفعّال .

د — عقل فعال : وهو « صورة مفارقة لم تكن في مادة ، ولا تكون في مادة اصلا » ٥٧ . وهو من بعض الوجوه مشابه للعقل المستفاد الذي هو بدوره عقل بالفعل . وهذا العقل هو الذي ينقل العقل (البشري) من القوة الى الفعل ، ويحول الصور التي هي بالقوة الى صور بالفعل ، تماما كما تتيح الشمس للعين ان تبصر ، وللون ان يُبصَر ٥٨ .

السادس : العقل الاول . ان فعل العقل الفعال ليس متواصلا ولا ثابتا ، وليس مرد ذلك الى فتور في طبيعته ، بل لان المادة التي ينبغي له ان يفعل فيها ، اما ان تكون معدومة ، او غير مستعدة لتلقي الصور الفائضة منه ، لعائق ما . وعليه فهو يحتاج من اجل هذا الغرض الى امرين : الاول ، موضوع او حامل هيولاني يفعل فيه ؛ والثاني ، انتقاء عوائق تحول دون فعله في هذا الحامل ، وكلاهما خارج عن قدرة العقل الفعال. وهذا يدل ، في راي المؤلف ، على ان هذا العقل بعيد عن ان يكون هو المبدأ الاول لجميع الاشياء ، اذ هو يعتمد في وجوده على المبدأ الاول المطلق او الله ، من جهة ، وعلى الاجرام السماوية في وجود موضوعاته من جهة اخرى ٥٩ .

ثم ان الاجسام السماوية نفسها ، تنتهي في حركتها الى «محرك اول» ، هو الذي يوجد السماء الاولى ، ويوجد كذلك المحرك الثاني ، الذي يحرك بدوره كرة الكواكب الثابتة في فلكها . وهذان المحركان يستمدان وجودهما من المبدأ الاول لجميع الموجودات الذي « ليس يمكن ان يكون موجود اكمل

منه » ٦٠ . وهذا المبدأ هو الذي ذكره ارسطوطاليس في كتاب اللام من « ما بعد الطبيعة » ، وهو السادس في سلسلة العقول التي ورد ذكرها في اول هذه الرسالة .

الفضيلة وليدة المعرفة

ويجدر بنا ان نلاحظ ههنا كيف تمكن الفارابي بنظريته هذه في المعرفة من ان يرقى تدريجيا من مفهوم العقل من حيث هو قوة ادراك في الانسان ، الى العقل من حيث هو قوة فاعلة تتولى تدبير عالم ما تحت القمر ، واخيرا الى مفهومه له باعتبار انه المبدأ الاسمى لجميع الموجودات ، الذي يعرّفه ارسطوطاليس بأنه عقل يعقل ذاته بالفعل ٦١ . فالفارابي اذن ينظر الى العقل من ثلاث زوايا : الاولى ، المعرفة الانسانية ؛ والثانية ، النظام الكوني ؛ والثالثة ، ما بعد الطبيعة . لكن هذه الزوايا الثلاث لا تستنفد نظرته الى العقل ، بل ينبغي أن نضيف اليها زاوية رابعة ، هي الزاوية الاخلاقية والسياسية .

والعقل من هذه الزاوية ، يتمثل للفارابي كالسبيل المفضي الى السعادة، وهي التوق الى مرتبة العقل الفعال والتمثل بطبيعته المفارقة ٦٢ . ولكي يتيسر للمرء بلوغ هذه المرتبة ، يترتب عليه القيام بثلاثة انواع من الافعال : ارادية ، وفكرية ، وبدنية ؛ تقابل ثلاثة انواع من الفضائل : اخلاقية ، وعقلية ، وصناعية ٦٣ . فالفضيلة العقلية هي كمال القوة المدركة ، وتعنى بمعرفة انواع الكائنات على اختلافها ، حتى تتوصل اخيرا الى معرفة المبدأ الاول لجميع الكائنات ، او الله ٦٤ . ولهذه الفضيلة جانب فرعي هو القدرة على تعيين ما هو نافع وخيّر في اي حال من الاحوال . وعليه فموضوع هذه القوة ، خلافا للقوة السابقة ، هو المتغير والعارض ؛ وكمالها انما هو قدرتها على تعيين الطرق الموصلة الى الخير في الدولة (كما في التشريع السياسي) ، او الى جانب من ذلك الخير (كما في التدبير المنزلي) ، او الى خير الفرد (كما في المهن والصناعات) ٦٥ .

والفضيلة العملية تهتم بتعيين ما هو خيّر ونافع ، وتتولى نقله الى حيز الفعل . وفي هذا المضمار تنفذ اوامر القوة الحاكمة التي ربما تلكأت في بادىء الامر عنها ، لكنها لا تلبث ان تعتاد القيام بذلك . وما دامت بعض الميول والقابليات تتفاوت بتفاوت الناس ، بحيث يتفوق بعضهم في بعض الاعمال ، وبالفضائل التابعة لها ، فيما يبرع البعض الآخر بأعمال اخرى ،

اقتضى ان يكونوا ، بحكم الطبيعة والعادة كلتيهما ، اما حاكمين واما محكومين ٦٦ .

النظام العضوي في الدولة

وبداعي هذا التفاوت ، تنشأ في الدولة طبقات اجتماعية مختلفة . وهذا الوضع نوع من الاجتماع اللازم لكفاية حاجات الانسان الاساسية ، التي لا يتاح له تحقيقها الا بمساعدة ابناء جلدته ٦٧ . ولما كانت الدولة شبيهة بجسم الانسان ، كانت بحاجة الى حاكم والى جماعة من الموظفين ، تحكي ما في الجسد من قلب رئيس واعضاء رافدة له على التوالي . وهذا الحاكم ينبغي ان يكون متفوقا على سائر اقرانه بالفضائل العقلية والعملية معا . وينبغي له ، الى جانب قوة الوحي ، التي هي هبة من الله ، ان يتصف ــ نظير الملك الفيلسوف في جمهورية افلاطون ــ بالصفات التالية : الذكاء ، قوة الذاكرة ، حدة الذهن ، حب المعرفة ، الاعتدال في الطعام والشراب والنكاح ، حب الصدق ، الشهامة وعزة النفس ، التقشف ، حب العدالة ، الحزم والشجاعة ٦٨ . وذلك فضلا عن سلامة الاعضاء وفصاحة اللسان ، مما لم يذكره افلاطون .

مفاهيم العدالة ومقتضياتها

اما تحليل الفارابي لمفهوم العدالة ــ التي كانت ظاهرة بارزة في الفكر السياسي اليوناني ــ فيحمل آثارا مما اورده ارسطوطاليس في كتاب « الاخلاق » ، مع ان السمات الغالبة عليه ههنا ، كما في مواضع اخرى ، افلاطونية واضحة . فالآراء التي يدافع عنها ثراسيماخوس وبوليمارخوس في كتاب « الجمهورية » ترد عرضا في كتاب « المدينة الفاضلة » ٦٩ ، دون ان تنسب اليهما ، في حين ان آراء الفارابي الخاصة تبدو واضحة في كتاب « الفصول » . فالعدالة ههنا تعتبر دالة على توزيع الحاجات بين الناس او حفظها لهم ، وهي كما يصرح الامن والمال ، والكرامة ، وسائر الممتلكات المادية بوجه عام ٧٠ وهذا المفهوم يستتبع رد الحاجات المسلوبة او ما يعادلها الى اصحابها . وفرض العقاب الموازي للضرر الحاصل او الخسارة الواقعة ، بداعي السطو او المصادرة .

على ان المفهوم الاعم للعدالة يتصل « باستعمال الانسان افعال الفضيلة في ما بينه وبين غيره ــ اي فضيلة كانت » . وهذا المفهوم يذكرنا بتعريف

افلاطون للعدالة بأنها التناسق بين الوظائف في النفس ، والانسجام بين الطبقات في الدولة ٧١ . وممارسة هذه الفضيلة لا بد من ان يسبقه توزيع الوظائف في داخل الدولة بسبب تفاوت المؤهلات الطبيعية في الافراد ، وتباين الطبقات التي تتألف منها الدولة .

وهذا المفهوم للعدالة مفارق بطبيعة الحال لما يعرف بـ « العدالة الطبيعية» في رأي الذين يعتبرون الغزو والاستيلاء غاية الدولة القصوى ٧٢ . والفارابي يعرض لهذا الراي ، دون أن يرده الى صاحبه فيبرر الحرب اذا كان الغرض منها صد غزو ، او تأدية خدمة صالحة للدولة ، لا أن يكون الغرض منها اخضاع البلدان او احراز المكاسب .

المدن الفاضلة والمدن الفاسدة

والفارابي يصنف الدول بحسب مبادىء غائية يغلب عليها التجريد والابهام . فالمدينة الفاضلة التي قد اشرنا اليها مرارا وتكرارا هي مبدئيا ، مدينة تجري فيها الحياة خيرة سعيدة ، وتنتشر فيها الفضائل على انواعها . لكن قد تكون هنالك دولة لا ينشد اهلها من الاغراض ما يتجاوز حاجات الحياة الضرورية ٧٤ . وفي بعض الدول ربما اكتفى الحاكم وبطانته بطلب المجد والكرامة لانفسهم ، اما عن طريق الفضيلة (كما في المدينة الفاضلة او الارسطقراطية) ، او اليسار (كما في مدينة النذالة) ، او الاهتمام بالتربية الصالحة (كما في النظام الملكي الوراثي) ، أو الفتح (كما في مدينة التغلب) . واخيرا قد تذهب بعض الدول الاخرى (المدينة الجماعية) الى ان اللذة هي غاية الدولة القصوى ، بينما ينشد سواها ، من ذوات النظم المغايرة المختلطة ، اهدافا اخرى متعددة جامعة بين الثروة واللذة والكرامة ٧٥ .

وتتميز هذه الدول ، في هذا العرض التحليلي ، بعضها عن بعض ، وعن سائر الدول الاخرى ، بالغايات القصوى التي تنشدها . ومن الجائز أن ينظر ايضا الى هذه الدول من حيث هي عرضة لان تنحل الى انواع شتى من الانظمة الفاسدة . وفي هذه الحالة يصف الفارابي هذه الانظمة الفاسدة بأنها انظمة « مضادة » ، اضطرب فيها التناسق الاصلي الذي هو السمة المميزة للدولة الفاضلة ، وتنكرت للسعادة الحقيقية التي كانت غايتها القصوى ودليلها المرشد .

ويذكر الفارابي اربعة من انماط هذه المدن الفاسدة هي : المدينة الجاهلة ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المبدلة ،والمدينة الضالة ٧٦ . فالمدينة

الجاهلة هي التي لم يعرف اهلها السعادة الحقيقية ولم ينشدوها ، لكنهم خدعوا عنها بالسعادات الزائفة في الحياة : مثل سلامة الابدان او حب البقاء (كما في مدينة الضرورة) ، وجمع الثروة (كما في مدينة الاغنياء، او كما يدعوها الفارابي : مدينة النذالة) ، او احراز المجد (كما في حكومة الكرامة) ، او الظفر بالغلبة (كما في حكومة التغلب والقهر) ، واخيرا اتباع الهوى (كما في الحكومة الجماعية او حال الفوضى) ٧٧ .

وتختلف المدينة الفاسقة عن المدينة الفاضلة بصفة بارزة هي ان اهلها ، مع انهم عرفوا الحقيقة عن الله والحياة الاخرى ، وادركوا طبيعة السعادة الحقيقية ، الا انهم اخفقوا في العيش بحسب هذه الحقيقة . واما المدينة المبدّلة فهي التي التزمت اولا بالعقائد الصحيحة ، لكنها ما لبثت ان تحولت عنها مع مرور الزمن . على ان المدينة الضالة لم تحصل لها في وقت من الاوقات من معرفة الله والسعادة الحقيقية الا ما هو زائف ، فخضعت من ثم لنبي كاذب ، لجأ الى الخداع والاحتيال في الوصول الى اغراضه .

مصير النفوس الفاضلة : السعادة

وختاما لهذا البحث يجدر بنا ان نقول كلمة في ما تلاقيه النفس من سعادة او شقاء في العالم الآخر . فسعادة الانسان الحقيقية ، كما مر معنا ، تتم بالحصول على نصيب من طبيعة العقل الفعال المفارقة ؛ وبمقدار ما يتحلى به من الفضيلة في هذه الحياة ، يكون رجاؤه في الحصول على هذه الحالة من المفارقة التي هي بمثابة السعادة القصوى . وهذه السعادة التي ستصيبها النفس في الحياة الاخرى لا هي على نسبة واحدة،ولا هي ذات نوعية واضحة، كما يفهم من مضمون فكرة المعاد الدينية . ذلك لان طبيعة كل نفس تتوقف على الجسد الذي كان مقرها المؤقت ، وواضح ان الاجساد تختلف باختلاف امزجتها وتركيب عناصرها ، لذلك كان مصير النفس تابعا لحالة الجسد الذي اقترنت به في حياتها الارضية ، وكذلك بحظه من السعادة او الشقاء . على أن هذا النصيب من السعادة او الشقاء يزداد تدريجيا بوفود اجيال متتابعة من النفوس المماثلة على العالم العقلي ٧٨ .

مصير النفوس الجاهلة : الفناء

وهذا المصير خاص افراديا بالنفوس الفاضلة ، وجماعيا بأهل المدينة الفاضلة اما اهل المدن غير الفاضلة ، فلما كانت السعادة التي طلبوها في هذه

الحياة كامنة في لذات الجسد الفريزية ، وتعذر عليهم ان يتحرروا من قيود الجسد . فنفوسهم ، لذلك ، لا تزال تنتقل من كيان مادي الى آخر ، وهي ما دامت في جسد انسان ، فان هذا التنقل يستمر بلا نهاية . أما اذا تقمصت جسد حيوان ، فانها لا تزال تنحط تدريجيا الى ان تتلاشى تماما ٧٩ .

مصير النفوس الضالة الشقاء

اما الشقاء في الحياة الاخرى فهو عبارة عما تلاقيه النفوس الضالة من شوق دائم الى اللذات الجسدية . لانها مع كل ما التزمت به نظريا من الفضائل ، قد جرفتها الملذات المادية ، وحالت دون ارتفاعها الى مستوى مصيرها العقلي . ولما كانت اذ ذاك تعيش بلا جسد ، فانها تتحرق ابدا للحصول على اللذات التي كانت الحواس قد اتاحتها لها عندما كانت متحدة بالجسد . وهذا التحرق يزداد بازدياد اعداد النفوس المماثلة الضالة الراحلة من هذا العالم .

ناموس الخلود في نظام الفارابي

أن القاعدة العامة التي يضعها الفارابي هي ان معرفة السعادة الحقيقية ليست الشرط للظفر بالغبطة الابدية فحسب ، بل للبقاء بعد الموت ايضا . ومن هنا كان مصير المدن الاخرى : المبدّلة منها والضالة ، متوقفا على مدى ادراكها للسعادة الحقيقية . فكل من كان سببا في اشقائها او افسادها عن عمد لا بد من أن يعاني العذاب الابدي . اما سكان هذه المدن ، فلما كانوا قد عاشوا في نعمة الجهل ، فانهم سيلقون مصير اهل المدن الجاهلة ، او غير الفاضلة ، وهو الفناء التام ٨٠ .

وبهذا يتبين الحل الذي قدمه الفارابي لمشكلة الخلود . فعلى غرار ارسطوطاليس يقصر الخلود على الجانب العقلي من النفس ، او بكلام ادق ، يجعله تابعا لنصيب النفس من الادراك العقلي . لكنه يخالف ارسطوطاليس ، حيث يشير الى وجود فروق في اوضاع النفوس الفردية لدى خلودها . فأرسطوطاليس ينفي هذه الفروق نفيا باتا ، تمشيا مع رايه في بقاء العقل الفعال وحده ، باعتبار انه المبدأ العقلي العام للجنس البشري بجملته . لكن الفارابي ، نظرا لاقراره الجزئي بتناسخ الارواح ، واعتقاده بتنقلها الدائم عن طريق تعاقب الولادة والموت ، كان رايه في خلود النفس الفردية ومصير النفس الاخير ، اشبه براي افلاطون ، على ما في ذلك من مخالفة جذرية للعقيدة الاسلامية في ما يتصل بحشر الاجساد ، ويوم القيامة ، وخلود النفس ، عالمة كانت ام جاهلة ، على حد سواء .

الفصل الثاني

ابن سينا

من الفارابي الى ابن سينا

كان الفارابي ، كما راينا ، واضع الصيغة العربية للافلاطونية الجديدة ، واول مفكر كبير في تاريخ هذه الحركة الفلسفية منذ عهد برقلس آخر اعلامها في الغرب . على ان اعظم زعماء هذه الفلسفة في الشرق ، والفيلسوف الذي اقترن اسمه بكامل قضيتها في ما كتبه المؤلفون اللاحقون في اوروبا وفي الشرق، هـو ابو علي الحسين بن سينا . ان مكانة ابن سينـا الرفيعـة في تاريخ الافلاطونية الجديدة عند العرب لا تقوم على الابتكار . ففي سيرته الذاتيـة اقرار صريح بانه مدين للفارابي ،اذ كشف له في كتابه «اغراض ارسطو في ما بعد الطبيعة » عن خفايا ذلك الكتاب ، وكان قد قراه ، كما يخبرنا ، اربعين مرة ــ حتى كاد يحفظه غيبا ــ دون ان يقف على مضمونه ٨١ . ثم ان نظامه الكوني ، ونظريته في النفس ، ونظريته في العقل ، ونظريته في النبوة . . . الخ، مع ما في كل منها من تحسينات على ما يقابلها في تعاليم الفارابي ، تبقى في الاساس صيغا جديدة لموضوعات مشابهة . لكن ابن سينا كان في تاليفه اوضح تعبيرا واكثر تنظيما من سلفه الفارابي ، فكان لاسلوبه السلس فضل كبير في انتشار مؤلفاته بين دارسي الفلسفة ومؤرخي الفكر وسواهم . وجدير بالذكر ان الفارابي ، على مكانته الرفيعة في المنطق والفلسفة ، لم يكن له العديد من الاتباع والشارحين ، في حين ان الكثيرين من مشاهير المؤلفين في القرن الثاني عشر والثالث عشر ، نظير المؤرخ للملل والنحل الشهرستاني (ت ١١٥٣) ، والمتكلم فخر الدين الرازي (ت ١٢٠٩) ، والعـالم الموسوعي نصير الدين الطوسي (١٢٧٣) . اقبلوا على مؤلفات ابن سينا يشرحونها ويعلقون عليها . وكذلـك حتى في اوروبـا ، عنـدما اتجه اهتمام الدارسين الى مـذهب ارسطوطاليس في هـذه الحقبة ذاتها ، وذلك بفضل بعض المترجمين ، امثال ميخائيل سكوت ، وهرمـان الجرماني ، وهسبانوس ، وغوندسـاليـنوس ــ كانت مؤلفات ابن سينا اولا وبعدها آثار ابن رشد ، اول شروح عربيـة

لارسطو نقلت الى اللاتينية ٨٢ . ثم ان الحملة على الافلاطونية الجديدة في شكلها العربي التي بلغت ذروتها في حملة الفزالي المعروفة في كتاب «التهافت»، انما كانت موجهة على الاخص ضد ابن سينا ، الذي كان اسمه قد اقترن ضمنا بذلك المذهب الفلسفي ٨٣ .

نشأة ابن سينا وتحصيله

نحن نعرف عن حياة ابن سينا ومؤلفاته اكثر مما نعرف عن اي فيلسوف آخر ، ممن تقدم ذكرهم . وذلك يعود بالدرجة الاولى الى انه لجأ في التعريف عن نفسه الى اسلوب غير مألوف (بل ربما كان في نظر المؤلفين المسلمين مستهجنا) فوضع ترجمة ذاتية مفصلة بعض الشيء ، املاها على تلميذه ابي عبيد الجوزجاني ٨٤ . فبناء على ما املاه ابن سينا عن نفسه اذن ، كانت ولادته في قرية افشنة التي لا تبعد كثيرا عن مدينة بخارى ، في ما وراء النهر ، في شمالي ايران ، حيث كان والده ، وهو رجل كان على شيء من الثقافة ، قد اقام مع اسرته . على ان الاسرة لم تلبث ان انتقلت الى بخارى ذاتها ، وفيها اتيح لحسين الناشىء تعلم القراءة والكتابة والحساب،وتحصيل الفقه والمنطق ، على معلمين لا يذكر بالاسم منهم الا اثنين هما ابو عبد الله الناتلي ، واسماعيل الزاهد . ويشير ملمحا الى الاتصال ببقال يبدو انه حذق الحساب الهندي ، وكذلك بداع اسماعيلي كان كثير التردد على والده ، الذي كان قد قبل الدعوة الاسماعيلية . ويبدو ان اهتمام ابن سينا بالفلسفة قد نشأ من اصغائه الى ما كان يدور بينهما من الحديث ، لكن دراسته المنظمة للمنطق والفلسفة والطب بدأت بعد ذلك بفترة من الزمن .

نبوغه الباكر وتحصيله على نفسه

ومن الجدير بالذكر ، ان ابن سينا يشير الى تحصيله الفكري المستقل دون تحفظ يذكر . فقد ذكر انه عندما بلغ العاشرة كان قد حفظ القرآن ، واتى على جانب كبير من الادب « حتى كان يقضى منه العجب » ٨٥ . وانه لم يمض ردح من الزمن حتى اصبح استاذه الناتلي عاجزا عن مجاراته في علم المنطق . وعندها اضطر الى ان يعتمد على مطالعاته الخاصة . ثم انه تحول من درس المنطق الى تحصيل العلم الطبيعي ، ثم الى ما بعد الطبيعة ، حتى انتهى الى علم الطب ، وذلك كله بالاعتماد على نفسه . وبلغ في الطب منزلة اهلته ، وهو بعد في السادسة عشرة من عمره ، لان يكون مرشدا لعدد

من كبار الاطباء . وما بلغ الثامنة عشرة حتى كان قد أتقن المنطق والطبيعيات والرياضيات ، ولم يبق عليه الا تحصيل ما بعد الطبيعة . ويذكر انه قرأ كتاب ارسطو في ما بعد الطبيعة اربعين مرة ، لكنه لم يقف على اغراض مؤلفه الا بعد ان وقع صدفة على كتاب للفارابي في « اغراض ارسطو في ما بعد الطبيعة» وعندها انكشفت له مقاصد ارسطوطاليس في هذا العلم لتوه، كما رأينا.

اشتغاله بالطب والسياسة

ولقد طرأ على سيرته تحول مفاجىء نتيجة اتصاله بنوح بن منصور سلطان بخارى الساماني . وكان السلطان يعاني من داء عضال . وهذا الاتصال فتح امامه الطريق الى عدد من الامراء والوزراء اتخذوه طبيبا خاصا او مشيرا سياسيا ، الا ان اتصاله بمثل هؤلاء النبلاء كان قصير المدى . فقد انتقل من بلاط السلطان الساماني الى بلاط البويهيين ـ من مدينة بخارى ، الى الري ، فالى همدان ـ متجافيا عن الاقامة في مكان واحد ، اما لمجرد كراهية الاستقرار ، او لخوفه من الاضطهاد من جراء ميوله الاسماعيلية ٩٦ .

ففي الفترة التي اتصل فيها بالامراء البويهيين المعاصرين ـ من مجد الدولة ، الى شمس الدولة ، فعلاء الدولة ـ لم يخطئه نصيبه من المشقات والمحن ، فقد كان مصيره في اكثر الاحيان معلقا على مزاج اسياده ، او على سوء حالتهم الصحية ، واحيانا على رحابة صدر جنودهم . لكن صحته انهارت أخيرا بداعي اسرافه في الملاذ البدنية ولا سيما شهوة الوقاع . واصيب ابن سينا بالقولنج، لكن اعظم اطباء العصر، اخفق في معالجة نفسه منه بعد محاولات يائسة. فكانت وفاته سنة ١٠٣٧ وله من العمر ثمانية وخمسون عاما .

مكانته الفكرية واهم مؤلفاته

كان انتاج ابن سينا ، والحق يقال ، ضخما جدا . ومؤلفاته تفوق بشمولها كل ما انتجه أي من المؤلفين الذين سبقوه في الفلسفة ، من امثال الكندي والرازي . وفضلا عن ذلك ، فقد امتاز على جميع من تقدمه من هؤلاء ـ حتى الفارابي الشهير ـ بسلاسة اسلوبه وتقصي المسائل التي كان سابقوه قد مروا بها ـ في الغالب ـ مرورا سريعا . فسلاسة اسلوبه ودقة ابحاثه تعللان كيف تهيأ له في وقت قصير ان يحل محل الفارابي ، وهو معلمه الذي اعترف له بالفضل ؛ وسرعان ما اصبح حامل لواء الافلاطونية

الاسلامية الجديدة التي كان الفارابي بالفعل مؤسسها ، كما مر معنا . ولابن سينا فضل كبير في تطوير التعبير الفلسفي وترقيته ، سواء في العربية التي وضع بها اكثر مؤلفاته ، او في الفارسية التي الف بها كتاب « دانشنامه » ــ وهو اول كتاب فلسفي كتب باللغة الفارسية اللاحقة لظهور الاسلام ٨٧ .
ومع ان الاقبال على دراسة الفلسفة في الشرق،اخذ يتضاءل في القرن الحادي عشر والثاني عشر ، فان الاهتمام بمؤلفات ابن سينا لم ينقطع قط ، حتى في الوقت الذي اصبح فيه أسم الكندي والفارابي ، او كاد يصبح ، نسيا منسيا. يشهد على ذلك التراث المخطوط نفسه . فالمحفوظ في مكاتبنا من مؤلفات الكندي مخطوط واحد في مكتبة استنبول ٨٨ . اما مؤلفات الفارابي فلدينا منها عدد قليل غير متكامل . اما مؤلفات ابن سينا فقد حفظ لنا منها عشرات من المجموعات تكاد تكون تامة . وقد وضع العالم الدومينيكاني،الاب ج. س. قنواتي كشفا بمؤلفات ابن سينا يبلغ الـ ٢٧٦ مؤلفا بين مطبوع ومخطوط ٨٩ .

ان الكتاب الرئيسي الذي وضعه ابن سينا في الفلسفة هو « كتاب الشفاء » ، وهو بمثابة موسوعة للعلوم الاسلامية ــ اليونانية في القرن الحادي عشر ، اذ يضم جميع العلوم من المنطق حتى الرياضيات . وظنا منه ــ ولا شك ــ بأن دارس الفلسفة في زمنه ، الذي اعتاد قراءة التلاخيص ــ وربما آثر تلخيصات التلاخيص ــ لم يعد يجد الوقت لمطالعة الشروح المطولة ، عمد هو نفسه الى وضع تلخيص لكتابه الموسوعي سماه « كتاب النجاة » ، كان اقبال القراء عليه اشد منهم على « كتاب الشفاء » . ثم ان كتابه الرئيسي الثاني هو « كتاب الاشارات والتنبيهات » ، وهو من مؤلفاته المتأخرة ، وحصيلة جانب اوفر استقلالا من جوانب تطوره الفكري . وينبغي لنا ان نذكر له ، بعد هذا الكتاب ، رسالة في « الحدود » شبيهة برسالة الكندي « في حدود الاشياء » ، ومنسوجة مثلها على منوال مقالة ارسطوطاليس الخامسة (الدال) من كتاب « ما بعد الطبيعة » . وله كذلك رسالة في «اقسام العلوم النظرية » شبيهة بكتاب الفارابي في « احصاء العلوم » الا انها دونه احاطة . ثم هنالك عدد من الرسائل في موضوعات نفسية ودينية واخروية ، تلقي ضوءا على بعض جوانب تفكيره الواردة في « الشفاء » و « الاشارات » دون ان تضيف شيئا كثيرا الى مادتهما . ولا بد اخيرا من الاشارة الى عدد من رسائله الصوفية ٩٠ التي تكشف لنا ، كما يكشف كتاب « الاشارات » المذكور اعلاه ، عن تقدم واضح في اتجاه ما سماه ابن سينا بـ « الفلسفة المشرقية » او « فلسفة الاشراق » . ويذكر مدوّن سيرته انه وضع كتابا

كاملا في هذا الموضوع ٩١ ، ولعله كتاب « الفلسفة المشرقية » هذا ، وبه نختم جدول مؤلفاته ٩٢ ، اذ لا يعنينا ههنا التطرق الى ما وضعه من كتب كثيرة في الطب واللغة والفلك .

تأثر ابن سينا بالاخوان والفارابي

ان العاملين الرئيسيين اللذين اثرا في تكوّن ابن سينا الفكري ـ الى جانب مؤلفات ارسطوطاليس وشروحها اليونانية ـ هما : رسائل اخوان الصفاء ، ومؤلفات الفارابي . فهو على ميله في ترجمته الذاتية الى ابراز تحصيله الشخصي والسكوت عن فضل اساتذته ، والى التنصل من المذهب الاسماعيلي ، فانه يذكر ، مع ذلك ، ان اول عهده بالفلسفة كان اصغاؤه الى المحادثات التي كانت تجري بين ابيه او اخيه من جهة ، وبين زوارهما من دعاة الاسماعيلية ، كما اشرنا سابقا . ومن الاهمية بمكان ان نشير ههنا الى ما ذكره البيهقي ، مؤرخ القرن الثاني عشر ، عن ابن سينا من انه جرى على عادة والده في مزاولة « رسائل » اخوان الصفاء ٩٣ .

وقد مر معنا اعترافه الصريح بفضل الفارابي الذي سهل عليه الوقوف على اغراض ارسطوطاليس في كتاب « ما بعد الطبيعة » بل ان احد مشاهير المؤرخين المتأخرين الحاجي خليفة (ت ١٦٥٧) يذكر ان كتاب ابن سينا الرئيسي في الفلسفة ، وهو كتاب «الشفاء» ، قد وضع على غرار كتاب مشابه للفارابي لم يصلنا ، دعاه « التعليم الثاني » ٩٤ . على ان دَين ابن سينا للفارابي لا يقتصر على هذه الدلالات الخارجية ، بل ان جل موضوعاته الرئيسية في ما بعد الطبيعة ، وفي حقل الكونيات ، واردة ضمنا في مؤلفات الفارابي . وقلما تجاوز مجهوده الخاص اتقان التصنيف والتنسيق . مثال ذلك ان ما اورده في تقسيم العلوم لا يزيد شيئا يذكر عما وضعه الفارابي في « احصاء العلوم ».

الثنائية في تاليفه

يشير ابن سينا في مقدمة كتاب « الشفاء » الذي يستعرض فيه العلوم اليونانية والعربية إشكالا منهجيا بالغ الاهمية . فهو يذكر انه يهدف من هذا الكتاب الى اثبات خلاصة العلوم الفلسفية التي خلفها القدماء دون ان يترك منها ما هو جدير بالذكر . على انه اذ كان غرضه فيه مجرد العرض ، فقد تعمد التنبيه الى ان من اراد الوقوف على آرائه الخاصة فلن يجدها في هذا الكتاب ، بل عليه ان يلتمسها في كتابه « الفلسفة المشرقية » . وليس من

السهل التثبت من أن ابن سينا اكمل هذا الكتاب . فالمخطوطات التي وصلت الينا من كتاب له بعنوان « الفلسفة المشرقية » لا تثبت وجود الثنائية المزعومة في تفكيره ٩٥ . على انه في كتاب آخر ، يعالج فيه الجانب المنطقي في الفلسفة المشرقية ، يعود فيؤكد هذه الظاهرة الثنائية في تفكيره . فقد بدا له ، في ما يذكر ، ان علماء زمانه قد اتجهوا بصورة خاصة نحو المشائين ، وانه لم يجد ما يدعوه الى الخروج عن نهج المشائين في المؤلفات التي وضعها للعامة من القراء . ففي زعم العامة ان الفلسفة المشائية هي الفلسفة المثلى ، فيقتضي لذلك تقديمها على اية فلسفة اخرى . لكنه بعد ان ألف كتاب « الشفاء » ، ووضع له « اللواحق » التفسيرية بالروح نفسها ؛ وبعد ان عمد الى تصحيح بعض هفوات المشائين ، وجد نفسه مضطرا الى وضع كتاب آخر يودعه « اصول العلم الحق » الذي لا يجوز ان يكشف عنه الا « لنا ولمن هم مثلنا ، من حيث ادراكهم وحبهم للحق » ٩٦ .

ودون ان نطيل الكلام في هذه القضية التي اختلفت حولها الآراء ، نذكر ان اكثر البينات الداخلية والخارجية تتعارض ، على ما يبدو ، مع القول بثنائية تفكير ابن سينا . اولا ، لان هذه المفارقة لمذهب المشائين كما تستشف من كتاب « منطق المشرقيين » او « الحكمة المشرقية » او كتاب « الاشارات والتنبيهات » — وهو من اواخر مؤلفاته ، والمفترض انه من انضجها — لا تعدو في اكثر الاحيان ، كونها مفارقة شكلية او لفظية لا غير . وثانيا ، لان تلاميذه واخلافه ، كابن المرزبان والشهرستاني والطوسي ، يرسمون لفلسفته صورة واحدة هي الفلسفة الافلاطونية الجديدة مطابقة للنمط الاسلامي المعروف . بل أن اعنف ناقديه ، وبينهم الغزالي وابن رشد ، ممن لا يشك في صحة سردهم لآرائه ، لا يشيرون مطلقا الى هذه الثنائية المزعومة .

النزعة الاشراقية

ان ظاهرة الاطراد والانسجام في تفكير ابن سينا تبرز للعيان في نزعته الاشراقية التي تمثل لمسته الاخيرة على الافلاطونية الجديدة المتعارفة والتي اتخذها مذهبا خاصا . ولقد بنى ابن سينا ، كما فعل الفارابي ، على ركائز ارسطوطالية وبطليموسية ، نظاما كونيا افلاطونيا جديدا ، ضمّنه مراحل الصدور تضمينا كاملا . ومع ان السلم الذي وضعه للكائنات ، مشابه في الاساس لسلم الفارابي ، الا انه جاء اتم منه وجاءت المؤلفات التي بسطه فيها اوفى واشمل . فاذا اتخذنا مثلا تلخيصه لكتاب «الشفاء» ، وجدنا انه يبداه

بخلاصة لعلم المنطق ، اختلطت فيها العناصر الارسطوطالية بالافلاطونيــة الجديدة والرواقية اختلاطا كبيرا . وبعد تمهيد موجز ، يقسم فيه موضوع المنطق عموما الى ما هو موضوع التصور ، وما هو موضوع التصديق ، يأخذ في شرح الفاظ فرفوريوس الخمسة الواردة في كتاب «ايساغوجي» ، ثم يعمد الى تصنيف القضايا بحسب النمط التقليدي . ويشرع بعد ذلك في شرح مطول لجهات القضايا متطرقا الى اراء ثيوفراسطس وثامسطيوس والاسكندر، ثم يأخذ في تقييمها .

مقتضيات البرهان

يتطرق ابن سينا ، بعد هذا البحث التمهيدي ، الى الحديث عــن البرهان والقياس بوجه عام . وعنده ان امكانية اي برهان تتوقف على وجود مبادىء لا تفتقر الى برهان ، بـــل تدرك بلا واسطة . مثـــل المحسوسات والمجرّبات والمتواترات والمقبولات والذائعات ، والآراء المتفق عليها بأنهـــا محتملة او مرجحة ، واخيرا مبادىء المعرفة الاولية التي يرتكز عليها كل دليل، وهي من المسلّمات البديهية والحدسية ٩٧ .

ويعرّف البرهان ، بأنه قياس مؤلف من يقينيات تنتج عنها نتــائج يقينية. وأما البرهان المطلق فهو برهان الاين وبرهان اللمّ اي الوجود وعلة الوجود ٩٨ . فالوجود في الاول ، والسبب في الثاني ، يقومان مقام المبادىء المتوسطة الموصلة الى البرهان ٩٩ .

وكل دليل ، في رأيه ، يفتقر الى ثلاثة عناصر اساسية هي : الموضوعات والمقدمات والمسائل . فالموضوعات هي الامور المسلّمة في كل علم من العلوم، وتطلب اعراضها الذاتية في ذلك العلم ، كالعدد للحساب ، والجسم للعلم الطبيعي ، والموجود لما بعد الطبيعة . والمقدمات هي احكام يقوم على اساسها الدليل . والمسائل هي القضايا او الشكوك التي يطلب حلها في علم ما .

والبرهان ، فضلا عن هذه العناصر ، يستلزم ــ كما قلنــا ــ بعض المبادىء الاولية التي يقتضي معرفتها قبل مباشرة عملية البرهنة ذاتها . وهذه المبادىء تشمل الحدود والاوضاع والبديهيات . فالاوضاع او (الفرضيات) هي قضايا غير بينة بنفسها ، وهي اما ان تكون مستمدة من علوم اخــرى جرى فيها اثبات صحتها ، او ان تكون مما تثبت صحته في سياق البرهان نفسه ١٠٠ . اما البديهيات (المقدمات) ، فهي قضايا بينة بنفسها ، فمنهـــا عامة كقولنا ان كل حكم اما موجب واما منفي ، ومنها خاصة بعلم ما ، كقولنا ان المقدارين المساويين لمقدار واحد هما متساويان .

مقتضيات الحد والتعريف

ثم يتطرق ابن سينا الى الحدود (التعاريف) ، فيذهب الى انها احكام لا يستغنى عنهــا في اقامــة البرهــان ؛ ومــع ذلك ، لا يمكن ان يتوصل اليها لا بالبرهان ، ولا بالقسمة . ذلك لان كل برهــان يستلزم حدا أوسط يستخرج من حد او اومن رسم ما ١٠١او هو خاصة عرفت بمجرد الاستقراء. فاذا كان مستمدا من تعريف ، فاما ان يفتقر الى برهان يحتاج بدوره الى حد اوسط ، وهذا الحد الى حد اوسط آخر ... وهكذا الى ما لا نهاية له ؛ او ان يكون مدركا ادراكا مباشرا . فاذا كان مستمدا من رسم او استقراء ، لزم على ذلك انالخاصة العرضية التي يدور عليها الرسم او الاستقراء هي اشد مساسا بالبرهان من الخواص الذاتية التي يعتمدها التعريف ، وهو خلف .

كذلك لا يستطــاع التوصل الى التعريف بالقسمــة ، لان الخــواص الحاصلة عن القسمة،اما ان تكون من الامور المسلمة،فهي في هذه الحالة غير ناجمة ، بطبيعة الحال، عن القسمة، او ان تكون متساوية في الوضوح،.وعندها لا توضح المعرف قط . وهذا يفضي بنا الى ان التعريف ينجم عن وضع المراد تعريفه تحت جنسه الخاص ، وتعيين فصوله الخاصة له . وبالجمــع بين هذين الامرين في الذهن يحصل التعريف ١٠٢ .

انواع المغالطات

وفي ختام هذا البحث في المنطق عرض مجمل للمغالطات، على غرار ما كان مألوفا في مثل هذه الابحاث الاسلامية . والمغالطات ، في ما يذكر ابن سينا ، اما في اللفظ او في المعنى وهي اما ان ترد متعمدة او غير متعمــدة . فالمغالطــات اللفظية قد تكون ناتجة عن التباس في التعبير ، او خطأ في التركيــب ، او اي خطأ آخر قد يعرض في الالفاظ التي تتركب منها القضية . واما المغالطات في المعنى فقد تنجم عن الدور او المصادرة أو اخذ ما ليس بعلــة علــة أو جمــع المسائل في مسألة ، الخ ١٠٣ .

موضوع العلم الطبيعي

يبدأ ابن سينا كلامه عن الطبيعة بالنظر في موضوع العلم الطبيعي ، وهو كما يقول ، « الاجسام الموجودة بما هي واقعة في التغير » ١٠٤ . ومع ان وجود هذه الاجسام ، التي هي موضوع هذا العلم ، من الامور المسلمــة في العلــم

الطبيعي ، فان اثبات المبادىء التي يقوم عليها هذا العلم هو من شأن علم ارقى منه هو علم ما بعد الطبيعة ، او « العلم الكلي » . وهذه المبادىء تستمد منه كحقائق بديهية . اذ ليس ينبغي لكل علم من العلوم الخاصة ان يبرهن المسلمات أو المقدمات التي يقوم عليها هذا العلم .

مقومات الاجسام الطبيعية

ومن هذه المبادىء او المقدمات ، التي يذكرها ابن سينا ، القول ان الاجسام الطبيعية مركبة من مادة وصورة ، وانها من حيث هي مادة ، فهي قابلة للامتداد المكاني ؛ ومن حيث هي صورة ، فهي قابلة لبعض الخواص الجوهرية أو العرضية . يضاف الى هذين المبدأين الطبيعيين مبدأ ثالث غير طبيعي هو العقل الفعّال ، وهو علة تكوّنها من مادة وصورة . ومع ان البحث في هذا المبدأ بحد ذاته ليس من شأن العلم الطبيعي ، فلا بد من القول ههنا انه يساعد على استبقاء الكمالات الاولى والثواني في الكائنات الطبيعية ، وذلك عن طريق ما لها من القوى الطبيعية الاولى ، التي تولد بدورها القوى الثانوية في الكائنات. فالافعال التي تصدر عن الاجسام، هي من جملة الكمالات الثانوية التي تنبثق عن هذه القوى ؛ وهذه القوى ثلاثة انواع : الاول قوى طبيعية تحفظ الاجسام وكل ما يتفرع منها في حالتها الطبيعية من حركة وسكون ضرورة؛ والثاني،قوى نفسية (او حيوية) تحفظ هذهالاجسام بواسطة اعضاء حيوية تعمل أحيانا بطريقة اختيارية ، واحيانا اخرى ، بطريقة اضطرارية . شأن النفس في وظيفتها النباتية ، او الحيوانية ، او الناطقة ؛ والثالث القوى (أو النفوس) الفلكية ١٠٥ التي تعيّن حركات الكواكب الارادية وفقا لسنّة ثابتة .

وتنقسم صور الاجسام الطبيعية كذلك الى صور لا تفارق الاجسام ، واخرى تفارقها . والقسم الثاني تتعاقب فيه الصور على المادة ، فينشأ من هذا التعاقب ظاهرة التكون والفساد في الكائنات الطبيعية . وهذا التعاقب يفترض ، الى جانب توالي الصور على المادة التي تتقبل الصورة ، وجود عامل ثالث هو العدم ، وهو شرط لازم من شروط الكون والفساد ، وان كان شرطا بالعرض . وهكذا ، فحدوث حالة ما (أ) ممكن فقط متى كان هنالك عدم مقابل لـ (أ) . وهذا يعني ضمنا ، على ما يرى المؤلف ، ان الاحداث تجري بحسب سياق منطقي ثابت ، وانها رهن « بترتيب حكمي » لا مجال فيه للاحداث الطارئة او الصدفة العابرة ١٠٦ .

ويقف ابن سينا من مسـألة قابلية المادة للتجزئة موقفا معارضا ينفي به صراحة المذهب الذري . ولا فـرق عنده ، في هـذا البـاب ، بـين رأي ديمقريطس في الاجزاء الذرية . وراي انكساغوراس في الاجزاء المتشابهة Homoeomera ، لان اثبـات هذا المذهب في شكليـه هذين ممتنع منطقيـا . ذلك لان الاجسام أذا افترض انها تتألف ، بناء على المذهب الاول ، من أجزاء غير قابلة للقسمة ، فان مثل هذه الاجزاء ، اما ان تكون مماسة لاجزاء اخرى مجاورة لها ، وفي هذه الحالة لا تكون غير منقسمة ، او ان تكون مماسة على سبيل الاختراق او التداخل ، وفي هذه الحالة يمتنع ان ينشأ منها مقدار او جسم . ١٠٧ وبناء على المذهب الثاني تبيت الحركة ممتنعة .

لواحق الاجسام الطبيعية

في المقالة الثانية من العلم الطبيعي ، يعالج ابن سينا لواحق الاجسـام وهي : الحركة والسكون ، والزمان والمكان والخلاء ، والتناهي واللاتناهي ، والتماس والالتحام ، والاتصال والتتالي . على ان معالجته لهذه الامـور لا تنطوي على الكثير من الابتكار ، وانما هي مجرد عرض لهذه المفاهيم يجـري فيه على النهج الارسطوطالي .

فهو يعرف الحركة بانها « فعل وكمال اول للشيء الذي بالقوة ، من جهة المعنى الذي هو له بالقوة » ١٠٨ وعليه فالحركة تفترض وجود حامل ما قابل للتحول المطرد من القوة الى الفعل ، يمكن اسناده الى جميع المقولات باستثناء مقولة الجوهر . ذلك لان « كون الجواهر وفسادها ليس بحركة ، بل هو امر يكون دفعة واحدة » ١٠٩ .

ومع ذلك فالحركة ليست صفة خاصة من صفات الجسم ، لذا كانـت تستدعي وجود سبب لها خارج عن الجسم القابل للحركة . فالحركة عندما تكون ملازمة للجسم يقال عنه انه متحرك بذاته ، والا كانت حركته ناجمة عن محرك خارجي . وعندما يكون متحركا بذاته ، فان حركته اما ان تكون متقطعة فتوصف بانها ارادية ، او ان تكون متواصلة فتوصف بانها طبيعية . وكذلك الحركة الطبيعية نوعان : فهي امّا أرادية او قسرية . والسبب الاقصى للحركة الثانية هو الطبيعية ، وللحركة الاولى هو النفس الفلكية ١١٠ .

انواع الحركات

لكـن وراء الطبيعة والنفس السماوية كلتيهما مبدأ اول لكل حركة في

الكون هو الحركة الازلية المستديرة الخاصة بالفلك الاقصى . ومثل هذه الحركة ، لما كانت بغير نهاية ، وجب ان تكون واحدة بالعدد ، ومستديرة . اذ ان الحركة المستقيمة التي من طبيعتها ان تنكفىء او ان يعقبها سكون ، يمتنع ان تكون بغير نهاية .

ويصف ابن سينا هذه الحركة الاولى بانها « ابداعية » ، بخلاف انواع الحركات الاخرى في عالم الكون والفساد ، التي هي « لا ابداعية » . والقوة التي تولد هذه الحركة الابداعية يقتضي ان تكون بلا نهاية ، والا امتنع أن يكون فعلها أزليا ، ووجب ان تكون مفارقة للمادة والا لم تكن بلا نهاية . ولكنها لما كانت مفارقة للمادة ، كان لا بد من ان تفعل عن طريق قوة مقارنة للمادة هي النفس . والنفس ذات قابلية طبيعية لتلقي الفعل المفارق .

عالم الكون والفساد

وقبل ان يبحث ابن سينا في طبيعة هذه القوة المفارقة ، التي تفعل في الاجسام السماوية ، وكذلك في عالم الكون والفساد بتوسط النفوس الفلكية، يتطرق الى البحث في موجودات ذلك العالم التي تؤلف الموضوع الخاص بعلم الطبيعة .

ان « الاجسام الكائنة الفاسدة » تنجم ، كما يقول ، عن تركيب عنصرين او اكثر من العناصر الاربعة ، التي تتباين بفعل الطبائع الاربع المتضادة ، وهي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة . فاثنتان من هذه الطبائع فاعلتان ، واثنتان منفعلتان . ولكي يكون الجسم قابلا للتماسك من جهة ، وقابلا للانحلال من جهة ثانية ، ينبغي أن يكون مركبا — على الاقل — من طبيعة فاعلة وطبيعة منفعلة . ومن الاراء التي تدور حول تعيين ماهية هذه الطبائع يختار ابن سينا الراي القائل انها كيفيات ملازمة لصور جواهر الاجسام وليست صفات مميزة لافرادها . ذلك لان هذه الكيفيات او آثارها تتجلى دائما بطبيعتها في هذه الاجسام ، اما بصورة حرارة او برودة ، رطوبة او يبوسة ، وحركة او سكون . ولا يشذ عن هذه القاعدة العامة الا الاجرام السماوية التي هي غير مركبة . وبالتالي غير قابلة للكون أو الفساد ، أو لاية حركة طبيعية من حركات العناصر ١١١ ، أذ ان تحركها الوحيد هو الحركة « الابداعية » المستديرة التي مر ذكرها .

عالم الافلاك

تبدأ الاجسام السماوية بكرة القمر ، والذي يميزها فضلا عن بساطة تركيبها واستدارة حركتها ، انها لا خفيفة ولا ثقيلة ، ولا هي قابلة لاية طبيعة من الطبائع المتضادة . وهي ، الى ذلك ، ذات نفوس ، اي انها كائنات حية ١١٢ .

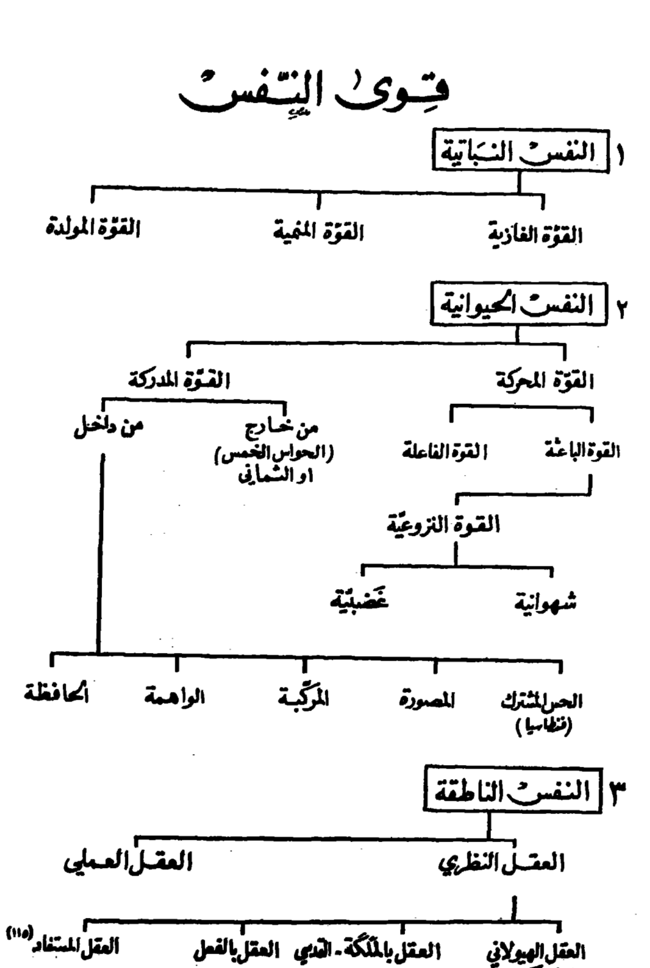
ويتجلى الفعل الابداعي لهذه الاجسام السماوية بطرق مختلفة . فهي اولا ، مع أنها غير فاعلة لاي من الطبائع المتضادة الاربع ، الا ان باستطاعتها ان تحدث مثل هذه الطبائع في الموجودات المادية ؛ كما نرى من تبريد الافيون ، وتسخين بعض النباتات . . . الخ ١١٣ . وباستطاعتها ، فضلا عن ذلك ، ان تحدث آثارا علوية عن طريق فعلها في العناصر في عالم ما تحت القمر بأن تولد ظاهرة الحياة في هذه العناصر متى تركبت بالنسبة المطلوبة . وظواهر الحياة التي تميز ادنى انواع النبات عن الجماد هي قوى التغذية والتنمية والتوليد . وكلما ارتفعت تلك النسبة ، ازداد استعداد الكائن المركب لقبول ما هو ارقى من اشكال الحياة . وهكذا فان حياة الحيوان والانسان تنشأ بفضل فاعلية هذه الاجسام الفلكية ، لكن النفس ، من حيث هي مبدأ الحياة ، تفيض عن ادنى « العقول المفارقة » اي العقل الفعال، وهو الفاعل الاصيل للكون والفساد في عالم ما تحت القمر ، و « واهب الصور » فيه ١١٤ .

النفس

ان التعريف العام للنفس هو انها « كمال اول لجسم طبيعي آلـي » ، اما من حيث ما يتولد وينمو ويغتذي (شأن النفس النباتية) ، وأما من حيث ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة (شأن النفس الحيوانية) ، او من حيث ما يدرك الكليات ويفعل بالاختيار الفكري (شأن النفس الانسانية) .

ومع ان النفس وحدة ، الا ان لها عددا من القوى في كل مرتبة من مراتبها الثلاث ، كما يتبين من الرسم البياني الذي يلي هذا الكلام . والملاحظ من هذا الرسم ، ان الغرض الذي ينشده ابن سينا في موضوع النفس وقواها المختلفة ، لا ينحصر في علم النفس الخالص ، لان جانبا كبيرا من هذه النظرية يتصل بصورة مباشرة بقضايا المعرفة ، وينتهي من وراء ذلك الى علم الكونيات وما بعد الطبيعة . وهذه الظاهرة ، كما اشرنا في ما يتصل بالفارابي ، انما هي جانب من الدور المركب الذي تنيطه الافلاطونية الجديدة العربية بالنفس بصورة عامة ، وبالعقل بصورة خاصة .

قوى النفس



١ النفس النباتية
القوّة الغاذية
القوّة المنمية
القوّة المولدة
٢ النفس الحيوانية
القوّة المحركة
القوّة المدركة
القوة الباعثة
القوة الفاعلة
من خارج
(الحواس الخمس)
او الشمانى
من داخل
القوة النزوعيّة
شهوانية
غضبيّة
الحس المشترك
(فنطاسيا)
المصورة
المركّبة
الواهمة
الحافظة
٣ النفس الناطقة
العقل النظري
العقل العملي
العقل الهيولاني
(الممكن)
العقل بالملكة - القدسي
العقل بالفعل
العقل المستفاد[115]

واذا نحن اخذنا بعين الاعتبار جانب المعرفة في هذه النظرية ، بدا لنا فورا كيف يجيء العقل في قمة القوى النفسية ، التي تبدأ بالوظائف النباتية، وترتفع تدريجيا من القوه الحسية الى المتخيلة والحافظة ، الى ان تنتهي الى العاقله الناطقة . وقد أدخل ابن سينا بعض التعديل على نظرية ارسطوطاليس في الاحساس ، فميز في حاسة اللمس بين أربع من القوى الفرعية تقابل الاحساسات الاربعة : بالحار والبارد ، والرطب والجاف ، والصلب واللين ، والخشن والاملس . وقد لمح اليها ارسطوطاليس لكنه لم يبرزها في بحثه ١١٦.

ومن تعديلاته اظهار الترابط بين الحس المشترك والقوة المتخيلة (فنطاسيا) ، وكذلك اضافة قوة باطنية مستقلة يسميها «الواهمة» يتمكن بها الحيوان من ان يميز غريزيا بين ما هو مرغوب فيه ، وما هو مهروب منه ١١٧. ومثل هذه المدركات تختزن في القوة الحافظة التي تقابل ، بهذا الاعتبار ، القوة المتخيلة التي فيها تحفظ صور المحسوسات المادية العادية .

مراتب القوى العاقلة

وعندما ننتهي الى القوة الناطقة نجدها ذات شعبتين اساسيتين: الاولى عملية والثانية نظرية . فالشعبة العملية هي مصدر الحركة والفعل في الاعمال التي تتم بروية ، وهي ذات صلة بالقوة النزوعية والقوة المتخيلة ـ الواهمة ، وبذاتها . فهي في الحالتين الاوليين تعمل بالاشتراك مع تلك القوى، في مباشرة العمل والاسراع به ، او توجيهه وتنسيقه ، كما في الفنون والصناعات الانسانية . وهي في الحالة الثالثة تبعث بمشاركة العقل النظري القواعد الاخلاقية العامة ، وتفرض على القوى الجسدية الاعتدال ، بحيث تؤمن انسجامها مع متطلبات الفضيلة ١١٨ .

العقل بالقوة والعقل بالفعل

اما موضوع القوة النظرية فهو الصور الكلية . وهذه اما ان تكون موجودة بالفعل في حالة مفارقة ، وأما ان تجرد من عوارضها المادية بقوة العقل ذاته . وفي الحالة الاولى تكون معقولة بالفعل ، بينما في الحالة الثانية تكون معقولة بالقوة لا غير . وعلى هذا النحو فان القوة النظرية قد تكون قابلة لادراك هذه الصور اما بالفعل واما بالقوة . الا ان القوة تقال على معان ثلاثة : فقد تدل اولا على مجرد القدرة او الاستعداد للادراك قبل الخروج الى الفعل، كما يقال في قدرة الطفل على الكتابة قبل تحصيلها ؛ وتدل ثانيا ، على القدرة

وقد تعينت بعض التعيّن ، كما في حال الطفل الذي عرف حروف الهجاء وادوات الكتابة ولم يباشرها . وقد تقال ثالثا واخيرا ، على كمال تلك القوة بالفعل . كما في حالة الخطاط الذي اتقن فن الكتابة ، وغدا قادرا على القيام به متى شاء ويسمي ابن سينا الاستعداد الاول القوة المطلقة او «الهيولانية» ، والثاني القوة الممكنة او الملكة ، والثالث « كمال القوة » .

وجريا على هذا المفهوم المثلث للقوة ، يوصف العقل بانه : هيولاني او ممكن او بالملكة . والعقل قد يسمى هيولانيا اما بالمعنى المطلق ، قياسا على الهيولي التي هي لا صورة لها بحد ذاتها ، ولكنها الحامل لكل صورة ممكنة ؛ او بالمعنى المحدد ، من حيث انها مكان « المعقولات الاولى » ، اعني مبادىء البرهان الاولى التي تدرك بالبديهة ، والتي عليها تقوم « المعقولات الثواني »١١٩

العقل بالملكة بين القوة والفعل

اما العقل بالملكة ، فيجوز اعتباره ، من ناحية ، عقلا بالفعل ، ومن ناحية اخرى ، عقلا بالقوة . فهو عقل بالفعل بالنسبة الى مراتب العقل العليا التي يبلغها عندما يدرك المعاني الكلية ، ويدرك كذلك أنه يدركها ، وعندها يسمى العقل بالفعل . او هو عقل بالقوة بالنسبة الى مرتبة الفعل المطلق ، عندما يصبح ادراكه للكليات مستقلا عن السياق الطبيعي ، وناجما عن عامل ما ورائي او مفارق هو الذي يدبر شؤون عالم الكون والفساد بما في ذلك سبل المعرفة في هذا العالم ، أي العقل الفعال ، فيسمى عند هذه المرتبة العقل المستفاد .

العقل المستفاد ، والفعال والقدسي .

وببلوغ مرتبة العقل المستفاد يمكن القول ان الانسان قد بلغ الكمال الذي هو غايته القصوى ، ويقترب بذلك من الكائنات العليا في ما وراء عالم الطبيعة ١٢٠ . وهذا « الاتصال » بالعقل الفعال ، في اعتقاد ابن سينا ، ليس هو سر مصير الانسان فحسب ، بل هو كذلك سر عملية المعرفة ككل . اذ لما كان العقل الفعال هو مستودع جميع المعقولات او الكليات ، فهو يمنح العقل الانساني ، عندما يبلغ درجة الاستعداد للتلقي التي نسميها عقلا مستفاداً ، الصور المكتسبة التي تؤلف مجموع معارفه . على ان هذا « الاكتساب » ليس على وتيرة واحدة عند جميع الناس ، ذلك لان قابلية الادراك عند بعضهم قد تعظم الى حد لا يحتاجون عنده الى تعلّم ، بل يصبحون قادرين على ادراك الكليات مباشرة ، بفضل قوة فطرية فيهم يدعوها المؤلف العقل

القدسي ، ويعتبرها نعمة الهية اختص بها فئة قليلة من الناس ١٢١ ، ميزتها الرئيسية القدرة على ادراك الحد الاوسط في القياس بصورة مباشرة ، والاستغناء جملة عن التعلّم او الاستقراء ١٢٢ .

اما ترتيب القوى العاقلة في النفس فقد وصفها ابن سينا بعبارات التسخير أو الخدمة ، فوضع في اعلاها العقل القدسي ، وجعل دونه العقل بالفعل ، يليه العقل بالملكة ، ثم العقل الهيولاني . فالعقل العملي ، فالقوة الواهمة فالخافظة فالمتخيلة ... وهكذا الى ان نصل الى ادنى قوى النفس، وهي القوة الغاذية ١١٢ .

العقل القدسي ونظرية النبوة

ينطوي مفهوم العقل القدسي عند ابن سينا على امر هام جدير بالايضاح، هو تأثيره في نظرية النبوة . فقد ورد معنا ان الفارابي نسب النبوة الى مرتبة استثنائية من الكمال تبلغها القوة المتخيلة في النفس . اما ابن سينا فلعله تنبه لما تحمله هذه النظرية من انتقاص من مقام النبوة ، فعمد من ثم الى اسناد النبوة الى العقل القدسي ، الذي وصفه بانه اسمى درجة يستطيع العقل الانساني بلوغها . ومع ان هذا الراي ، بطبيعة حاله ، اكثر انسجاما مع مقام النبوة في الاسلام ، فقد اثار ــ مع ذلك ــ مشكلة واحدة على الاقل ، لم يستطع ابن سينا التملص منها ، وهي مسألة المعرفة النبوية من حيث صلتها بالجزئيات دون الكليات .

ان العلة القصوى للكون والفساد في العالم هي ، في عرفه ، الاجرام السماوية . وحركات هذه الاجرام ، لما كانت من جملة الجزئيات ، اقتضى ان تكون ناجمة عن ادراك القوى المفارقة الجزئي ، وهذه القوى ، هي النفوس السماوية التي تعمل بتوسط قوى مادية، كما ينبغي لجميع النفوس ان تفعل. ولما كانت هذه الحركات تابعة لسلسلة معينة من العلل ، كان لا بد للنفوس السماوية من ان تكون على علم بجميع انواع الاحداث التي يحتمل وقوعها في المستقبل . ومع ان هذه الاحداث داخلة في العلم الغيبي السابق الخاص بالمحرك السماوي ، الا انها لا تدخل عادة في علمنا ، لما يعتور قوانا العاقلة من نقص ، لكنها ليست ــ لهذا الداعي ــ ممتنعة على العلم بذاتها ١٢٤ . وبناء عليه فالاتصال بها غير ممتنع ، لا على العقل العملي المؤيد بقوة التخيل ، في باب الحركات او الاحداث الجزئية ، من جهة ، ولا على العقل النظري ، في ما يختص بالصور الكلية المعقولة ، من جهة ثانية . وهذا الامكان ، كما سبقت

الاشارة ، مرتبط باختلاف القابليات العقلية ، المقدورة لشتى الافـراد ، لا سيما حيث يكون العلم بالجزئيات ناجما عن الاتصال بالنفوس السماويـة . وهذه القابلية ضئيلة نسبيا عند بعض الناس ، وذلك بداعي ضعف قواهـم المتخيلة، بينما هي في بعضهم الاخر قد تبلغ من الارهاف درجة تستغني عندها عن الحواس التي من عادتها ان تستند اليها ، وتغدو قادرة على أن تسعف القوة العاقلة في اتمام « الاتصال » بالقوى المفارقة ، التي تتيـح لهـا العلـم النبوي بالجزئيـات ، بل انها تقرن هذه الجزئيات باصوات مسموعة واشكال منظورة ، على نحو ما يجري في المنام من مشاهدة الاشباح ١٢٥ .

الحدس ونظرية النبوة

وكذلك القوة النظرية ، فانها ذات مراتب من الكمال مقابلة لكمال قوة الحدس فيها . وهي القوة التي تدرك مبادىء المعرفة الاولية التي تقوم على اساسها ، بالنهاية ، كل معرفة . ولما كانت درجات هذا الادراك متفاوتة أصلا، جاز ــ ولا شك ــ ان تكون قوة الحدس هذه ، عند بعض الناس ، ضعيفة الى حد يسوغ عنده اعتبارها غير موجودة ؛ في حين انها قد تبلغ ، عند بعضهـم الاخر ، نسبة خارقة ، « فيمكن اذن ان يكون شخص من الناس ، مؤيد النفس بشدة الصفاء ، وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية ، الى أن يشتعـل حدسا ، اعني قبولا لالهام العقل الفعال في كل شيء » ١٢٦ وعندما يبلغ هذه المرتبـة ، تظهر له صور المدركات المخزونة في العقل الفعال فورا ، وبذلك يدرك ، دون عناء او بحث ، تلك القضايا التي لا تتهيأ للاخرين معرفتها الا بالاستدلال وبمساعدة المعلمين . وللتثبت من صحة هذا الافتراض ، يكفي التنبه الى ما بين الصور المعقولة والنفس الانسانية من آصرة قربى ، فطبيعتهما كلتاهمـا مفارقة للمادة ، وهما قابلتان ، مع ذلك ، لضرب من الاقتران بالمادة . فالنفس التي تعمل عادة في الجسد ، باعتبار انه مجالها المحدود ، قد تتجاوز ، مـع ذلك ، هذا المجال ، وتعمل في مناطق مادية ابعد فتحدث فيهـا حركـة او سكونا ، حرارة او برودة ؛ صلابة او ليونة ، وما يقترن بذلك مـن ظواهـر طبيعية كالبرق والزلازل والامطار والرياح .. الخ وهذه هي الظواهر التـي ندعوها المعجزات والخوارق ١٢٧ .

تفاوت الناس بمراتب الادراك

ويعمد ابن سينا ، في ضوء نظرية النبوة واجتراح المعجزات هذه ، الى

تصنيف الناس الى اربع فئات . الاولى تشمل اولئك الذين بلغت فيهم القوة النظرية حدا من الصفاء لا يحتاجون معه الى معلم بشري ، في حين تكون قوتهم العملية قد بلغت هي الاخرى ، ذروة يستطيعون معها ، بفضل قوة خيالهم المرهف ، ان يظفروا مباشرة بمعرفة الاحداث الحاضرة والمستقبلة ، ويتمكنون من احداث الخوارق في عالم الطبيعة . وتأتي بعدها فئة الذين ظفروا بكمال قوة الحدس ، لكن دون قوة التخيل . وبعدهم اولئك الذين اكتملت فيهم القوة النظرية لكن دون القوة العملية . واخيرا فئة الذين فاقوا ابناء جنسهم بمدى قدرتهم العملية لا غير . فالفئة الاولى هم اهل الرئاسة ، لانهم مواطنون في عالم العقل بفضل عقولهم ؛ وفي عالم النفوس بفضل نفوسهم ؛ وفي عالم الطبيعة ، لانهم اكفاء للتسلط عليه ولتدبير شؤونه . والفئة الثانية هم اهل السلطة السياسية الفرعية ، تتبعها الفئة الثالثة التي تشمل جماعة الاشراف جملة . اما اولئك الذين ليس لهم اي من تلك القوى الخارقة ، لكنهم مع ذلك جاهدون في مواصلة تحصيل الفضائل العملية ، فيتميزون عن افراد الطبقة العادية ، لكنهم ليسوا جديرين باللحاق باحدى الفئات العليا ١٢٨ .

حشر الاجساد ومعاد الارواح

اما مشكلة خلود النفس او بقائها بعد الموت ، فان موقف ابن سينا منها لا يخلو من الابهام خلوا تاما . فحشر الجسد بعد الموت ، وما يصيبه من سعادة أو شقاء في الحياة الثانية . قد نص عليه القرآن بوضوح ، فتعذر على الفيلسوف ، لهذا السبب ، ان يثير حوله التساؤلات . اما « المعاد الروحي » أو مصير النفس في الحياة الاخرى ، فمن صميم المشاغل الفلسفية . ومع ان القرآن قد لمح اليه ، الا انه داخل كذلك في نطاق البحث الفكري . وهذا النوع الثاني من الحشر ، هو الذي يثير اهتمام « الحكماء الالهيين » الذين يتوقون ابدا الى السعادات الروحية في الحياة الاخرة . وأن هم اضطروا الى الاخذ باللذات الجسدية ، فعلى تكره منهم ؛ لان السعادة التي ينشدون تشمل « مقاربة الحق الاول » التي توجب تحرر نفوسهم ، لا سيما جانبها العاقل ، من التوكؤ على ارتباطها بالجسد . وهذه السعادة التي تقوم على التكامل في اسمى قوى النفس ، وهي القوة العاقلة ، هي بطبيعة الحال ارقى من اللذة او الكمال في القوى الجسدية الدنيا .

سعادة النفس وشقاؤها

« ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا مرتسما فيه

صور الكل ، والنظام المعقول في الكل ، والخير الفائض في الكل » ١٢٩ . وهـذا العالم يقع تحت سلطة « المبدأ الاول » لجميع الاشياء . وتجي بعده الجواهر المفارقة ، ثم الجواهر الروحانية التي تتصل بالمادة نوعا من الاتصال ، وتجيء اخيرا الاجسام العلوية . وعندما يتم للنفس الحصول على هذا الكمال ، تصبح بالواقع عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله ، وتغدو متحدة بالخير المطلق والجمال الحق ، حيث تحظى باسمى درجات الغبطة . لكن ، ما دام هـذا الاتحاد ممتنعا عليها ، بسبب عنايتها بالجسد واهتمامها برغباته ، فهـي لا تقوى على نيل شيء من تلك الغبطة الا في الاحايين وفي الخلسات ، كما يحدث لها عندما تتفلت احيانا من الرغائب والمشتهيات . وتلتمس اللذات العقلية . لكن مثل هذه الغبطة لا تتحقق تامة الا بعد ان تنعتق النفس اطلاقا من ربقة الجسد بالموت ١٣٠ . اما النفوس التي قصرت عن هذا الشأو من الشـوق الى الكمال العقلي (والذي هو في راي ابن سينا وليد المبادرة الفردية) ، فانها تعاني الشقاء الناجم عن مفارقة الجسد قسرا . وهذه الحالة تحـدث امـا بسبب التقاعس عن طلب ما هو افضل ، او عن التشبث عنادا بما هو زائف من العقائد ١٣١ .

بين الشوق الى الحق والحنين الى الجسد

ان المرحلة التي تستطيع عندها النفس ان تعبر الحد الفاصل ما بـين حالة الشقاوة الدنيوية ، وحالة السعادة الاخروية ، لا يمكن في رأي ابن سينا ان تعرف الا تخمينا . انما الذي يبدو ، على وجه الاجمال ، انها توافق حصول ادراك عالم العقل ادراكا تاما، بنظامه وجماله وانقياده لسلطة مدبره . وبازدياد هذا الادراك في هذه الحياة ، يكون مدى استعداد النفس للنعمة الناجمة عنه في العالم الاخر . فكأن الانسان لا يتهيأ له الخلاص من تعلقه بالعالم المـادي ، حتى يبلغ حنينه الى عالم العقل ذروة العشق ١٣٢ .

بل ان هذا التحرر من الجسد ومشاغله ، حتى بعد الموت ، قد يكـون امرا عسيرا على النفس ، أن لم يكن ممتنعا . ذلك لان النفس ، لما كانت مثقلة بالحنين الى الجسد ولذاته ، فانها تبقى ، بعد الموت ممنوّة بحالة جسدية شبيهة بتلك التي كانت فيها في الحياة الدنيا ، وتنتابها ــ فضلا عن ذلك ــ ضروب من المشقات الاضافية ، ناجمة عن قلة جدوى ذلك الحنين . ومع ذلك فهذه المشقات غير دائمة ، ولا الالام الملازمة لها ، ما دام ذلك كله ناجما عن هذا الارتباط الآني بين النفس والجسد . وعندما ينفصم هذا الارتباط ، تطهـر

النفس تماما من مشاركة المادة ، وتدخل في حالة الغبطة التي كتبت لها اصلا .

ولما كان شوق النفس الى مصيرها العقلي هو العامل في انعتاقها النهائي ، فان النفس الجاهلة التي لا تبلغ في الحياة هذه المرتبة ، تتحول — الا اذا كانت قد اتسمت ببعض الرذائل — الى حالة من الانفعال او الغفلة شبيهة « بالاعراف » القائم بين النعيم والجحيم في رائعة دانتي الالهية . والا فانها تقاسي تلك الشقاوات التي هي نتيجة حنينها الى الجسد الذي فطمت عنه ١٣٢ .

موضوع العلم الالهي

هذا البحث في النفس ومصيرها في الحياة الاخرة ، يمهد السبيل للتحول الى موضوع اعلى ، هو علم ما بعد الطبيعة (الالهيات) الذي يعالج « الماهيات المفارقة للمادة بالقوام والحد » ، او كما قيل فيه ايضا : انه البحث عن « الاسباب الاولى للوجود الطبيعي والتعليمي ، وعن مسبّب الاسباب او مبدأ المبادىء ، وهو الله تعالى جدّه » ١٣٤ .

ولكن ، هل ينبغي لنا ان نعتبر الكائن الاسمى الموضوع الذي يدور عليه علم ما بعد الطبيعة ؛ او كما يسميه ابن سينا العلم الالهي او الفلسفة الاولى او الحكمة المطلقة ؟ ان هذا السؤال يثير مشكلة منهجية كبرى . لان المواضيع الخاصة بعلم من العلوم ، في ما يقرر ابن سينا ، هي امور وجودها ، كما مر معنا في علم الطبيعة ، اما ان يكون قد تقرر بالبرهان ، او ان يكون بينا بنفسه ، او ثابتا بالحدس . اما وجود الله ، وسائر العلل الاولى ، فقد وردت البراهين عليه في هذا العلم لا في اي علم آخر ١٣٥ . لذلك كان الاولى ان يعتبر الكلام عن الله تعالى احد مطلوبات العلم الالهي ، وليس الموضوع الخاص به . اما موضوعه فهو يذكر بوضوح انه « الموجود بما هو موجود » ، لان الوجود على هذا النحو ، هو وحده ما تصحّ عليه جميع المقولات التي يدور عليها كل علم من العلوم الجزئية . وعليه « فالموضوع الاول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود ، ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط » ١٣٦ . وبعض هذه الامور هي من قبيل الانواع ، مثل الجوهر والكيفية والكمية ؛ وبعضها الاخر من قبيل العوارض الخاصة ، مثل الوحدة والكثرة ، والقوة والفعل ، والجزئي والكلي ، والممكن والواجب .

اقسام العلم الالهي

وعلى اساس هذه التمييزات الاولية يجوز ان تقسم « العلم الكلي » الى ثلاثة اقسام فرعية : الاول يدور على اسباب الوجود القصوى عامة ، وعلى الله تعالى الذي هو « السبب الاول » ، بصورة اخص . وقد نسمي هذا القسم بعلم الاسباب ؛ والثاني يدور على خواص الوجود واحكامه الاساسية، ويحسن ان ندعوه بعلم الوجود ؛ والثالث يختص بالمبادىء الاساسية التي تقوم عليها العلوم الجزئية ، ويجدر بنا ان نطلق عليه اسم الاسس الماورائية للمعرفة ١٢٧ .

ان فكرة « الوجود » نظير سائر المفاهيم « المتعالية » ، كالواحد والشيء والضروري ، يدركها العقل مباشرة لانها ابسط المفاهيم ؛ وعلى ذلك يتعذر ايضاحها او تعريفها بالرجوع الى مفاهيم اخرى . بل هي بالواقع عامة الى حد لا ندرك معه نقيضها وهو « اللاوجود » الا بالاشارة الجانبية اليه ٨١٢ .

الجواهر والاعراض

وينقسم الوجود الى وجود ضروري ، او واجب بذاته ، ووجود عرضي او واجب بغيره . والاول من هذين هو المدلول الاصيل ومرده الى الجوهر ، اذ هو بمثابة الحامل لجميع المحمولات ، والمحل لجميع الاعراض .

والجوهر قسمان رئيسيان ، هما الجوهر المادي ، والجوهر المفارق . وهذا الاخير اما ان يكون على صلة ما بالجسد ، كما لو كان صفة من صفاته او محركا له ؛ او ان لا تربطه به اية صلة ، وعندها يكون في مرتبة من مراتب النفس والعقل على التوالي .

والجوهر المقترن بالمادة او الجسم يتصف اساسا بالوحدة والاستمرار. وتعريف بعض المتكلمين ١٢٩ للجسم بانه من قبيل الجوهر القابل للطول والعرض والعمق ، ينزل خواص المعرّف العرضية بمنزلة الخواص الجوهرية، ولذلك لا يمكن اعتباره تعريفا بالمعنى الدقيق .

الصلة بين الهيولى والصورة

ان العنصرين اللذين يتركب منهما الجسم هما الهيولي والصورة . فالجسم مبدأ موجود بالقوة ، والصورة مبدأ موجود بالفعل . والذي تشترك فيه جميع الاجسام ، الارضية منها والسماوية ، هو قابليتها لكيفية او لاخرى من الكيفيات المتضادة الاولية او المطلقة ، التي تتصف بها الاجسام ، وهي الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة .

وقد شرح ابن سينا صلة الهيولي بالصورة بشيء من التفصيل في كتاب « الشفاء » . فالهيولى لا يمكن ان تجرد عن الصورة ، لانها لو تجردت لما كانت قابلة للقسمة ، ولا غير قابلة لها ؛ ولم يكن لها حيز . اما الاجسام الهيولانية فمن المستطاع التدليل على انها تختلف عن الماهيات الرياضية والماهيات المفارقة باعتبار قابليتها للقسمة وللوجود المكاني . وعلى كل ، فان الهيولى الجزئية مدينة بوجودها الفعلي للصورة . وليس ذلك على سبيل الترابط ، بل على سبيل التبعية . ذلك لان الهيولي تعتمد في وجودها على الصورة ، كما يعتمد المعلول على العلة ، فاذا زالت الثانية ، زالت بزوالها الاولى ايضا . ويلزم عن ذلك ان للصورة نوعا من التقدم في الوجود على الهيولى. ففي حين تعتمد الهيولى في تحولها الى الوجود الحسي على الصورة، ولا تستطيع الوجود منفصلة عنها ، فان الصورة تستطيع ذلك ، كما هي الحال في الجواهر المفارقة ١٤٠ .

الوجود بالقوة والوجود بالفعل

ان تقدم ما هو بالفعل على ما هو بالقوة ، او الصورة على الهيولى ، هو بحكم الواقع امر منطقي ووجودي ؛ الا ان الموجودات الجزئية المتعاقبة ، يتقدم منها ما هو بالقوة على ما هو بالفعل، بحكم الزمان . اما باعتبار الكليات، فان ذلك ممتنع لان الذوات الازلية موجودة دائما بالفعل، وان كل ما هو بالقوة يعتمد في انتقاله الى الفعل ، على ذات سابقة موجودة بالفعل . وهكذا فان الوجود بالفعل بالمعنى المطلق والجازم،هو متقدم على الوجود بالقوة، في الوجود والمرتبة كليهما . واذن فبالامكان القول ، بوجه عام ، ان الوجود بالقوة من قبيل النقص ، والوجود بالفعل من قبيل الكمال . وذلك في كل ظاهرة يدخل فيها هذان المدلولان ، فانه حيثما يوجد النقص او العيب ، فهناك ايضا حالة من الوجود بالقوة . وهذا النقص يعتبر احيانا مرادفا للشر ؛ لكنّ الشيء ما دام موجودا فهو خير ، لان الشر هو مجرد انعدام صفة أو حالة ما ١٤١ .

التفاعل بين الفاعل والقابل

وينتقل ابن سينا بعد ذلك الى بحث الصلة بين العلل ــ وآخرها « العلة الاولى » ــ وبين الوجود ، وهو الموضوع الاساسي الذي يعالجه العلم الالهي . فمن بين علل ارسطوطاليس الاربع تتميز العلة الفاعلة بانها العامل الحاسم من حيث صلتها بالوجود ، فهي تفيض الوجود على ماهية لم تكن ذات وجود ، اذ

كانت ، قبل ان تحظى بهذا الوجود ، مفارقة له . وعلى كل فهذه الظاهرة الاخيرة ليست ناجمة عن فاعلية الفاعل بل عن قابلية المنفعل ، لان المعلول انما يطرا عليه الوجود من حيث لم يكن موجودا من قبل . لذا كان الحدوث مستقلا عن فعل العلة الفاعلة التي تفيض الوجود الذاتي على القابل ، والا كان دور الفاعل في احداث المعلول مقتصرا على نقله الى الوجود ، بعد ان لم يكن موجودا . ومتى حصل في الوجود ، استغنى عن الفاعل ١٤٢ .

وانصار هذا الراي يمثلون عليه بقولهم ان المعلول كالبناء او النسل ، يستمر في الوجود بعد توقف عمل الباني او الوالد . وهم يستنتجون من ذلك ان مهمة الفاعل قد اقتصرت على الفعل الاصلي الذي ادى الى ظهور المعلول الى حيز الوجود . على انهم يغفلون عن ان الفاعل المقصود في مثل هذه العملية ، ليس هو السبب الحقيقي بل مجرد العلة المؤثرة في بعض المعلولات الطارئة على الماهية المقصودة . وانه حالما تتوقف فاعليتها فيها ، تتوقف كذلك هذه المعلولات ١٤٣ . اما السبب الحقيقي ، فانه بدلا من ان يسبق المعلول ، فانه يلازمه ويقترن به . وكلما طالت فاعلية العلة في المعلول ، ازداد الفاعل كمالا . ويترتب على ذلك ، ان الفاعل الازلي اشرف من الفاعل في الزمان ومتقدم عليه ، لانه « يمنع مطلق العدم للشيء فهو الذي يعطي الوجود التام للشيء » ١٤٤ . وهذا هو مفهوم الفلاسفة للخلق من لا شيء .

الحدوث والابداع

ان المغزى اللاهوتي الذي ينطوي عليه هذا التمييز البارع بين « الحدوث » و « الابداع » ، من حيث انطباقه على العالم باسره ، ليس بعيد المنال . فالمتكلمون المسلمون ، جريا على غرار يوحنا النحوي – كما راينا – كان دليلهم على وجود الله حدوث العالم في الزمان ، اي ان العالم لم يكن قبل ان يبدعه الله . اما ابن سينا ، فانه في معرض تدليله على اضطراب هذا الراي ، يشير الى ان هذه الظاهرة ليست مدعاة للاستغراب وحسب ، اذ لا يمكن ان يحدث شيء الا بعد ان لم يكن قبلا ، بل ابلغ من ذلك في الغرابة ان ينقطع عمل الفاعل (الله) في العالم ، بناء على هذا الافتراض ، حالما يبرز العالم الى حيز الوجود . وكذلك ، فتقدم العدم على الوجود ، انما هو امر عارض ، يلزم عن كونه شيئا مخلوقا ، لا عن فاعلية خالقه . وواضح انه « ليس للفاعل في عدمه السابق تاثير ، بل تاثيره في الوجود الذي للمفعول منه » ١٤٥ . والحق ان الفاعل لا يمكن ان يكون له اي تاثير في الاول ، سواء اكان العالم

ازليا ام غير ازلي ، اي سواء اكان له ابتداء في الزمان ام لم يكن ، فلا بد له من ان يستمد وجوده من فاعله اصلا . فاذا كان غير ازلي ، فهو يفتقر الى فاعل في حدوثه واستمرار وجوده على السواء .

العلة الفاعلة والمعلول المنفعل

ويذهب ابن سينا الى انه ينبغي ان يكون بين العلة الفاعلة ومعلولها نسبة او تكافؤ ما . لذلك اقتضى ان يقابل الفعل الصادر عن الفاعل استعداد او قابلية في المفعول لقبول الفعل . وهذان الاثنان كلاهما ـ الفعل والقابلية ـ يتعين بهما معا نوع الفعل المطلوب وكيفية فعله . ومع ذلك فهناك فارق اساسي بين المعلول وعلته ، لا بد من الاشارة اليه ؛ وهو اعتماد المعلول ، في الوجود الذي هو قابل له ، على علته . ومثل هذا الوجود ليس من لوازم المعلول الذاتية ، والا لكان في غنى تام عن فاعلية علته ، ولم يكن معلولا أو هوية منفعلة اصلا . اما العلة ، خلافا لذلك ، فاما ان تكون ممكنة او واجبة ، لكنها لا تعتمد في كلتا الحالتين ، على معلولها الخاص . ويترتب على ذلك ان العلة سابقة في الوجود على المعلول ، وبهذا الاعتبار متقدمة عليه في شرف الوجود . فاذا حمل الوجود المطلق على هوية ما ، فان مثل هذه الهوية تصبح مرادفة لاكثر الموجودات حقية . ومثل هذه الهوية ، لما كانت تغدق الحقيقة على اشياء اخرى ، كانت بالتالي الحق بذاته ، وكان العلم الذي يبحث في طبيعتها هو علم الحق المطلق ، او بتعبير آخر : العلم الحق بالمعنى المطلق ١٤٦ .

العلة المادية والعلة الصورية

والبحث في العلل الثلاث الباقية هو كذلك جانب من جوانب هذا « العلم المطلق » . فالعلة المادية ، بكل ما تتضمنه من دلالات ؛ ابتداء بالهيولي باعتبار صلتها بالصورة ، بوجه عام ؛ او بالوحدة من حيث صلتها بالعدد ، او الخشب بالنسبة الى السرير . . . الخ ـ كل ذلك مرده الى مبدأ القوة او القابلية ، سواء عنينا به المبدأ القريب أو البعيد . واما الصورة فهي ـ خلافا لذلك ـ بمثابة مبدأ الفاعلية او الاستكمال . فالصور الهيولانية تحل في المادة وتمنحها الوجود الفعلي . اما الصور المفارقة ، فهي مجردة تماما عن المادة . ومثلها الاعراض والحركات والاجناس والانواع ، وسائر الخصائص ؛ وكذلك اشكال المصنوعات ، فهي الاخرى ، داخلة في عداد الصور ١٤٧ . وحتى الصناعة ، فمن حيث أنها تحل في ذهن الصانع ، يجوز ان تعتبر صورة ، بالنسبة الى موضوعها .

العلل الغائية

وتعريف العلة الغائية بتعبيره « ما من أجله يحصل الفعل » وهي بهذا الاعتبار ، يجوز ان تكون محمولة على الفاعل ، او على القابل، او على امر مغاير لهما . ويشير ابن سينا الى أن البعض قد انكروا حقيقة هذه العلة الاخيرة ، وذلك اما على اساس ان كلا من هذه العلل لا بد لها من علة ، او لان كل ما يجري في العالم انما يجري بحكم الصدفة لا غير . لكن الاحداث التي تجري صدفة ليست عارضة اطلاقا ، والهوى في الافعال الارادية لا يخلو من غرض قد يقترن بخير ما ، اما خياليا وأما عقليا ، يتجه نحوه الفاعل بارادته . او يهدف الى ما هو خارج عن الفاعل .

ثم أن تسلسل العلل الغائية الى غير نهاية لا ينفي حقيقتها . ذلك لانه ينبغي لنا ، لدى اعتبار العلل الغائية ، ان نميز بين وجود الفرد وامكانية استمرار السلسلة الى غير نهاية ، كشرط له . فوجود الفرد ، من حيث غاية الطبيعة القصوى ، هو من قبيل المصادفات والاعراض ، وليس كذلك تحقيق اغراض الطبيعة العظمى ، مما قد يتوقف على تسلسل الشروط الى ما لا نهاية له ، ولكن عرضا ، ما دام الغرض الحقيقي الذي تنشده الطبيعة هو استمرار النوع . فتسلسل الافراد قد يستمر الى الابد ، لكنه لا يخرج عن كونه عرضيا بالنسبة ألى الغرض المذكور ١٤٨ .

ومع ان العلة الغائية شبيهة بالعلل الثلاث الاخرى ، الا انها ذات ميزة خاصة تفردها عنهن . فهي بالنسبة الى الفاعل ، متقدمة على العلل الاخرى ، اذ ان تصورها في الذهن اسبق ، وهي كذلك اسبق من حيث التعريف ، لانها داخلة في تعريف ألعلل الاخرى ١٤٩ .

الوحدة والكثرة

ويتناول ابن سيناً ، بعد ذلك ، وبشيء من الاسهاب ، مشاكل الوحدة والكثرة في سياقها الفيثاغوري ــ الافلاطوني ، والسياق الارسطوطالي لتكافؤ الوجود والوحدة . لكنه يقف موقف الناقد من راي افلاطون ، في ان الصور العقلية هي جواهر قائمة بذاتها ازليا ، وانها ُمثل كلية للكائنات الجزئية. ففي رأيه ان الدليل الرئيسي على فساد هذا التعليم هو التعارض الماثل في ان كل ما يمكن تصوره (اي الكليات) ، بمعزل عن الملابسات المادية (اي تجسيداته الجزئية) ، يمكن ان يوجد بمعزل عن هذه الملابسات . في حين أننا لا نستطيع

ان ندرك هذه الصور العقلية الا بتجريدها من ملابساتها المادية ١٥٠ . ونحن ، فضلا عن ذلك ، عندما نسند الوحدة الى الكلي ، لا نعني انه موجود بالفعل في كل من جزئياته التي تشاركه في الوجود ، بل انها بالاحرى قابلة لان توجد في العديد من الجواهر المؤهلة لقبولها . وعلى ذلك ، فمع أن الصورة الكلية تبقى واحدة بالعدد ، فهي تتعدد وتتكثر بالقوة ١٥١ .

الاول المطلق علة اولى

والكلام عن معضلة الوحدة والكثرة يقود منطقيا الى البحث في المبدأ الاول للوجود ، الذي هو الواحد الاسمى . كان أرسطوطاليس قد جعل من هذا « المبدأ الذي يتوقف عليه عالم السماء وعالم الطبيعة » ١٥٢ الفرض الاقصى للفكر الماورائي . ثم رفعه افلوطين الى ما فوق مستوى الفكر والوجود ، حتى غدا في نظامه وكأنه المركز الفلكي الذي ينبعث منه كل نور ، وينبثق منه كل وجود . اما في المفهوم القرآني ، فهناك هوة سحيقة تفصل بين الكائن الحق (الله) الذي « ليس كمثله شيء » ، والمخلوقات الكثيرة التي أبدعها بامره المطلق .

وفي راي ابن سينا ان الخاصية الاساسية ، لهذا « الموجود » الذي يرقى فوق عالم الموجودات الجائزة ، هي انه واجب وضروري ودليل وجوده يرتبط منطقيا بهذه الخاصية . فسلسلة الذوات المكنة في العالم ، مهما طالت ، لا بد من أن تنتهي اخيرا الى مبدأ ضروري ، تقوم عليه هذه السلسلة المكنة ١٥٣ .

والذي يعنينا في هذا الدليل ، كما يشير ابن سينا ، هو السبب الاول الفاعل في سلسلة الاسباب ، والذي يتصل بها اتصالا جوهريا ونوعيا ، لا عرضيا وفرديا . والا لجاز لهذه السلسلة من المكنات ان تستمر الى ما لا ينتهي في الماضي من الزمان وفي الاتي منه . وعندها يغدو تولد الواحد من الابناء من الواحد من الاباء ، وتتابع الواحدة من سلسلة الحركات الاخرى منها امرا لا نهاية له . اما حيث تتحدر المكنات من موجود ضروري ، فمثل هذا الاستمرار محال ١٥٤ .

هذا التعليل نفسه ، في راي ابن سينا ، ينطبق ايضا على العلة الصورية والعلة الغائية في مثل هذه السلسلة من المكنات . فالتسلسل الى غير نهاية يصبح معه معنى العلة الغائية باطلا من حيث انها الاعتبار الذي تتعين به غاية تلك السلسلة ، وتبلغ به كمالها . وكذلك وحدة العلة الصورية أو نظامها ، من

حيث انه النمط الذي تجري عليه كل ذات في نموها وتقدمها ، فانه ينتفي جملة ١٥٥ .

صفات الاول المطلق

ومع ان الوجوب هو الفارق الرئيسي للموجود الاسمي . ففي راي ابن سينا انه ليس الخاصية الوحيدة المميزة له . وخاصيته الرئيسية الثانية هي الوحدانية التامة . ومثل هذه الوحدانية تنافي كل نوع من انواع التركيب ، بما في ذلك تركيب الماهية والوجود . اذ ان الذوات الممكنة وحدها تقبل مثل هذا التركيب ، باعتبار ان اتصافها بالوجود ، انما هو بداعي تبعيتها لاسبابها، لا بداعي ماهيتها . ومن هنا كانت مثل هذه الذوات معلولة ومركبة وممكنة في الوقت نفسه . وعليه فليس اتصافها بالوجود لها اصلا ولا هو لها بالذات، بل هو امر طارىء عليها عارض لها . اما « واجب الوجود » فليس تابعا لاي فاعل او كائن آخر . فوجوده انما هو عين ماهيته ، وهو حده بالذات ١٥٦ .

و « واجب الوجود » ، فضلا عن انه لا ماهية له ، فليس له جنس ولا فصل . ومثل هذا الموجود يتعذر تعريفه أو الاستدلال عليه ١٥٧ . فلا وجوده ولا فعله يمكن ان يكون موضوعا للاستدلال . اذ لا سبب له ، ولا صفة ، ولا موضع ، ولا زمان . وفوق ذلك كله لا ندّ له . فلو جاز الافتراض بانه يشارك بعض الذوات الاخرى ببعض الصفات او الكمالات الخاصة بها ، فعندها فقط يسوغ القول انه شبيه ببعض الكائنات الاخرى . لكن هذا الاحتمال ممتنع بداعي كونه بسيطا ، اي استحالة اي تركيب فيه ، بما في ذلك تركيب الموضوع والمحمول . ويوجز ابن سينا كل ذلك بقوله : ان واجب الوجود ، في ما عدا أنيته ، ينبغي ان يوصف سلبيا ، بنفي كل شبه له بسائر الكائنات ، وايجابيا باثبات كل صلة له بها . « فان كل شيء منه وليس هو مشاركا لما منه ، وهو مبدأ كل شيء وليس هو شيئا من الاشياء بعده » ١٥٨ .

هذه العبارة الاخيرة تبرز بوضوح الطابع الافلوطيني لمفهوم « الكائن الاسمي » الجامع للكمالات باجمعها . لكنه ، نظير الواحد المطلق في «تاسوعات» أفلوطين ، ومبدع الكون في « طيماوس » ، هو كذلك مصدر كل وجود وخير في العالم ؛ بل هو حقا الوجود والخير ذاتهما . ولما كان الوجود ، أو كمال الوجود ، هو الامر المنشود اطلاقا ، كان « واجب الوجود » الذي يتّصف اصلا بالوجود ، والذي لا يعتريه عدم او لا وجود مطلقا ، ليس خيرا فحسب، بل هو الخير المطلق بالذات ١٥٩ .

ويستدل ، من ناحية اخرى ، ان الواجب هو عقل محض . لان كل ما هو خال من النقص ، لا سيما نقص الامكان والمادية ، لا بد من ان يكون صورة مجردة ، اذ المادة هي العائق للوجود الصوري أو العقلي ، اي « الوجود الذي اذا تقرر في شيء ، صار الشيء به عقل » ١٦٠ ، اما بمعنى الوجود بالقوة ، واما بمعنى الوجود بالفعل ومثل هذا الوجود بمفهومه الاخير هو عاقل ومعقول ، اذ ليس هنالك عائق مادي يحول دون كونه موضوعا لتعقله . وعلى ذلك فالواجب هو ، في الوقت نفسه ، فعل العقل وفاعله ومفعوله ، أي عقل وعاقل ومعقول في آن واحد .

ويشير ابن سينا الى أن ادراك الواحد المطلق لذاته لا يستتبع ثنائية في طبيعته . فكل ما هو مجرد او مفارق للمادة ، هو في باب الادراك فاعل ومنفعل ، اذ لا يعترضه عائق مادي ، ولا يفتقر الى عامل خارجي ينقله الى حالة من المفارقة او التحرر ، التي هي عنوان العاقلية والمعقولية ١٦١ .

صفة العلم الالهي

وحول كيفية العلم الالهي وموضوعه تنشأ مشكلة ثارت حولها مجادلات طويلة بين الفلاسفة والمتكلمين في القرنين العاشر والحادي عشر . فارسطوطاليس ، نظير ابن سينا ، كان قد قرن موضوع العلم الالهي بالذات الالهية ، وحول العلم الالهي المتعالي الى ضرب من التفكير بالذات . وتسليما منه بفكرة الكمال الالهي ، اضطر الى التخلي عن امكانية اي تبادل فكري بين « الكائن الاسمى » من جهة ، وعالم الكون والفساد الادنى ، او عالم الافلاك العلوي ، من جهة اخرى . فهو يقرر بشعور قاطع وكئيب : ان « هنالك اشياء خير لها ان لا ترى من ان ترى » ١٦٢ ، وذلك حرصا منه على تنزيه هذا الموجود الواجب عن فضول التطفل .

مثل هذا المفهوم ، المناقض اساسا لفكرة الاله الذي هو في القرآن عالم بكل شيء وموجود في كل مكان ، لم يكن له أن يحظى بقبول الفيلسوف المسلم ، دون تقييد او تحفظ . الا ان الواجب لم يتحرر في نظام ابن سينا الا جزئيا من قيود الاستغراق في حب الذات وتأملها ، فهو مع استقلاله التام عن كل ما هو خارجه ، وكل ما هو غيره ، يعلم — عن طريق علمه لذاته — كل ما انبثق عنه ؛ اعني « الجواهر العليا » في عالم الافلاك ، و « الجواهر الدنيا » في عالم ما تحت القمر . أما نوع هذا العلم ، فيذكر ابن سينا بوضوح انه كلي ؛ اذ لا يليق بالموجود الواجب ان يكون علمه شبيها بعلم أصحاب العلم المتناهي .

والذي يشمله هذا النمط من العلم الكلي ، بنوع خاص ، هو معرفة العلل الاولى للجزئيات ، كما دلل على ذلك ابن رشد في ما بعد . ذلك أن الجزئيات ، لما كانت تنجم بالضرورة عن اسبابها ، كان « الاول يعلم الاسباب ومطابقاتها ويعلم ضرورة ما يتأدّى اليها .... فيكون مدركا للامور الجزئية، من حيث هي كلية » ١٦٣ . وهو يصف حدوث الكون بانه صدور ازلي او فيض عن الواحد ، فلا يطرأ عليه اي تغيير لا بفعل الارادة او القصد او بحكم القدرة ، دون ان يطعن في أزليته وكماله . بل ان اية علاقة جديدة له بذات ، كانت قبلا غير موجودة ، نظير خلق العالم في لحظة معينة ، تستتبع تغييرا في جوهره ١٦٤ .

الخلق وليد الادراك الذاتي

وعملية الصدور هذه مرتبطة بفعل الادراك الذاتي الذي سبقت الاشارة اليه . فالموجود الاسمي ، بحكم ادراكه لذاته ، من حيث هو عقل محض من جهة ، واصل لجميع الذوات الممكنة في العالم من جهة اخرى ، يولّد بدون وسيط ما، الخليقة بجملتها والنظام الذي يسري فيها. ولا يرافق عملية التوليد هذه أي فعل من افعال الارادة او القصد او الفعل او الانفعال، ما عدا ادراكه لذاته من حيث هو سبب لجميع الاشياء ، والاصل الذي نشأت منه ١٦٥ . وهذا الارتباط المتبادل المحتم ما بين التعقل والفعل هو امتياز ينفرد به « الكائن الاول » ، وفيه تكمن قدرته على الاستغناء عن سائر القيود ، بما فيها قيد الزمان ، الذي لا يستطيع أي فاعل اراديا كان فعله ام عفويا ، أن ينشىء بدونه اي غرض من اغراضه .

مراحل الانبثاق من الواجب

ان اول ما ينجم عن عملية الانبثاق هذه هو « العقل الاول » الذي يحرك الفلك الاقصى . وهو نظير مبدعه واحد بالعدد ، لكنه خلافا للاول الذي ابدعه ، متكثر من حيث ان ادراكه لذاته يستتبع نوعا من الثنائية ، اذ هو يعقل ذاته من حيث هو ممكن بذاته ، ومن جهة انه واجب بمبدعه .

والعقل الاول ، الى جانب هذا الادراك الذاتي ، هو دائم التأمل في مبدعه او مبدئه الاعلى . فبادراكه لذاته من حيث هو واجب بمبدعه ، تنبثق عنه نفس السماء الاولى ؛ وبادراكه ذاته من حيث هو ممكن بذاته ، تنبثق عنه كرة السماء ؛ وبادراكه لمبدعه يتولد عنه العقل الثاني في هذه السلسلة .

وهذه العملية تستمر تباعا حتى تبلغ العقل العاشر الذي هو الحلقة الاخيرة في سلسلة العقول . والذي يهيمن على الفلك الادنى ، أي عالم ما تحت القمر الذي نقطنه .

والعناصر الاربعة ، التي تتركب منها الذوات القابلة للكون والفساد في هذا العالم السفلي ، تنشأ من مادة مشتركة ، تتنوع بفعل الاجسام الفلكية . لكن صور هذه الذوات الجوهرية تنبثق عن آخر الجواهر العقلية او «العقل الفعال» ، عندما تكون مادتها مستعدة لقبول تلك الصور ، اما عن طريق الحركة والنمو الطبيعيين في العالم ، او عن طريق التأثيرات الروحانية العليا التي تهيمن عليها الاجرام السماوية ١٦٦ .

النزعة الصوفية في فلسفته

في تفكير ابن سينا نزعة صوفية بقيت كامنة في مؤلفاته الباكرة وابحاثه النظرية ، لكنها تجلت وتبلورت في ما بعد في كتاب « الاشارات » ، وفي عدد من كتاباته الموغلة في الرمزية ، كقصة « حي بن يقظان » ، و « رسالة الطير » ، ورسالة «في العشق» ، ورسالة «في ماهية الصلاة» ، ورسالة «في القدر» ١٦٧ . فهذه المؤلفات تلقي نورا ساطعا على هذا الجانب الهام من فلسفته . ومع كثرة المشاكل التي يثيرها كتابه المعروف « الحكمة المشرقية » فان لدينا في هذه الرسائل ، وفي قصيدته العينية في النفس،مثالا مثيرا على الخيوط المتداخلة : من يونانية واسكندرانية واسلامية وفارسية،التي حاك منها النابغة الموسوعي نسيجه الفكري .

المصطلح الصوفي الرمزي

ولعل ابرز ظاهرة في تصوف ابن سينا — اذا نحن صرفنا النظر عن صلته بفلسفته العامة — هي التحول الفجائي في المصطلح اللغوي والاسلوب البياني الذي يميز آثاره الصوفية تمييزا تاما عن سائر مدوناته المشائية . حتى أن القسم الخاص بالمنطق،الذي حفظ لنا من كتاب «الحكمة المشرقية»، يدل على ذلك الى حد ما . فالتعبير المجازي في بعض هذه الرسائل ، وفي قصيدته في النفس ، يكشف بوضوح عما كان يعانيه في تعبيره الفلسفي من مشاكل ، يبدو ان افلاطون نفسه عاناها قبله في بعض شطحاته المتافيزيقية. وهذه المعاناة عند افلاطون وابن سينا على السواء ، تنطوي على اكثر من مشكلة الاصطلاح المجازي والاسطوري ، هي التعبير الظاهر عن عدم

الرضى عن اشكال التدليل الفلسفي النظري ، والرغبة الملحة في تخطيه او تجاوزه باستحداث مصطلح جديد اكثر تجاوبا مع رؤيا النفس وامانيها ، لانه اكثر مرونة واقل صراحة .

رسالة الطير وقصيدة النفس

يرسم ابن سينا في « رسالة الطير » الرمزية صورة حية لمصير النفس الساعية وراء الحق ، المتخبطة في شرك الرغبات الحسية ١٦٨ . ورموز هذه الحكاية تذكرنا ، من بعض الوجوه ، بأفلاطون في قصة الكهف ، وفي سلم الحب السباعي الدرجات . لكن يتعذر الجزم ههنا بأن ابن سينا ، تعمد ام لم يتعمد تقليد افلاطون ، مع اننا في اثر صوفي آخر ، هو قصيدة النفس ، نجد تأثيرا واضحا لمحاورة « فيدون » ، وذلك في ما يصفه ابن سينا من هبوط النفس الى « الخراب البلقع » ، وتحررها اخيرا من اسار الجسد بالمعرفة .

يشبّه ابن سينا نفوس البشر بجماعة من الطير وقعت في شرك نصبه لها الصيادون ، ثم وضعوها في قفص احكموا اقفاله . لكن هذه الطيور تأبى الاستسلام لهذا المصير وتحاول الافلات . فينجح عدد قليل منها بالافلات وفي ارجلها بقايا من الاصفاد التي قيدت بها . اما الطيور الباقية فتمكث زمنا في الاسر ، لكنها تنجو آخر الامر بمساعدة رفاق لها وتنشد جميعها الخلاص والامن بالتوجه الى قمة « جبل الله » ذي الطبقات الثماني . وعندما تبلغ الطبقة السابعة تحط في وسط مراع خضر وانهار جارية ، لتأخذ نصيبا من الراحة . لكنها لا تلبث ان يستحثها احساس ملح بضرورة مواصلة السير ، فتتجه نحو الطبقة الثامنة . وهناك تلتقي بنوع من الطيور لم يسبق لها ان شاهدت نظيره جمالا وظرفا وانسا ، فلا تزال اواصر الصداقة تتوثق بينها ، حتى تقبل الطيور المضيفة باصطحاب ضيوفها بسرور الى مدينة « الملك الاعظم » حيث تلقي بأحمالها الثقيلة . لكنها ما ان تقع ابصارها على وجه الملك المشرق حتى تفتن به ، ويصغي الملك الى سرد شكاويها بعطف ، ويرد عليها حريتها بكاملها ، ويطلب اليها ان تمضي بسلام . فتعود وفي نفوسها أثر حي من روعة ذلك الجمال الذي يبعث في نفس صاحبه الشعور بالسعادة القصوى ، والاعتقاد بأنه لن يقوى مطلقا على الاخلاد الى العيش في « وادي الاحزان » الذي جاء منه اصلا .

رسالة العشق

وعلى هذا الوتر الصوفي يضرب ابن سينا في رسالة اخرى تعالج ، بصورة خاصة ، موضوعا محببا عند المتصوفة هو العشق . وقد جعلها المؤلف في سبعة فصول مستأنسا ، على ما يبدو ، بنظام الرمزية الافلاطونية ، فتوقف في الفصول الثلاثة الاولى عند طبيعة العشق العامة في الموجودات ، باعتبار ان العشق هو الحافز الى السعي وراء الخير والحفاظ عليه ، والى نبذ العدم والوجود المادي بأي ثمن ١٧٠ . فاننا حتى في ادنى درجات الوجود المادي نصادف حافزا غريزيا لا يمكن تمييزه عن العشق ، هو السبب في بروزه الى حيز الوجود ١٧١ . وهذا الحافز يتجلى في المادة الاولى من خلال سعيها وراء الصورة وحرصها على اكتسابها . ولذلك نلاحظ انه حالما تنفصل المادة عن صورة ما ، تبدأ فورا في اكتساب صورة اخرى ، وذلك تفاديا لشقاء العدم الذي يهدد دوما كيانها .

ونلاحظ في المراتب العليا من حياة النبات والحيوان ، ان جميع القوى في الذات الحية تتجه بنشاطها نحو اداء عمل او اتمام وظيفة تتحقق بدافع من هذا العشق الغريزي نفسه ؛ لان امثال هذه المهام جميعها متجهة نحو حفظ نوع النبات والحيوان وتكاثر افرادهما . ونزوة العشق هذه هي في الحيوان عمياء وقاهرة ، بينما هي في الانسان ذات قدرة على التمييز تجعلها تابعة لحافز اسمى ، من الفضيلة او الجاه او الثروة . اما التجلي العقلي الحق للعشق الانساني فيبرز في عشق الصور المجردة . وهذا النوع من العشق خاص « بالنفس الالهية » ، وكذلك بالعقول المفارقة ، او الملائكة . واسمى موضوع لهذا العشق هو الله ــ الخير الاسمى ، والذي سبقت تسميته « بالملك الاعظم » . وهو الذي بحكم رحمته الفائقة يبادل عبده هذا العشق ١٧٢ .

قصة حي بن يقظان

والحلقة الثالثة من سلسلة الرسائل الصوفية هي « قصة حي بن يقظان » ، التي اصبحت في التراث الفلسفي الصوفي مثالا « للمتوحد » . هذه القصة تصف اغراض النفس في ما وراء الحياة الدنيا ، بأسلوب مجازي رمزي . فحي ، في هذه القصة ، متصوف جوّال يضرب في اصقاع الارض ، تحقيقا لوصية تلقاها من والده ، خلاصتها دعوة الى النفس المكبلة بقيود العالم ، لان تتحول عن لذات الجسد البالية ، وتتجه بأنظارها نحو المصدر

الاقصى للجمال والنور ، الذي يحجبه فرط بريقه عن البصر ، فكأن جماله حجاب يخفي جماله ، كما يقول . فهو نظير الشمس التي تتجلى بتمامها فقط عند الغروب ١٧٣ ، فلا يمكن ان ترى الا حينذاك ، بما هي عليه من روعة الاشراق . ويغدق ذلك « الملك » على الرغم من تعاليه ، جماله وجلاله على من دونه ، ويمنحهم نعمة الاتصال به ؛ انه فائق الرحمة والصلاح ، وكل من يتيسر له ان يرمق جماله ، لا يقوى بعد ذلك على احتمال مفارقته .

والملاحظ في هذه القصة الرمزية ، ان التشبيه بالنور ، وهو النهج المفضل في الافلاطونية الجديدة وفي التصوف ، قد استخدم للتمثيل على مذهب الانبثاق. فمقولة الخير كاحدى خواص الوجود الاسمى، والذي أسرف ابن سينا في تعظيمه في مؤلفاته الماورائية، تنحط ههنا بعض الشيء عن مقولة الجمال الذي هو المحور الاساسي في المحاولات الصوفية ــ النظرية لوصف الحقيقة التي تأبى الوصف وصفا مجازيا ، والتي اليها تتوق النفس ابدا . هذا النزوع الذي يدفع النفس لالتماس الاتحاد بهذه الحقيقة يشبّه هنا بالعشق البشري .

والى هذا التصور النوراني ، في قصة حي ، الذي يتحدر في الراجح من اصل هرمسي غنوصي ١٧٤ ، ينبغي ان يضاف الرمز الى الشرق الذي لا يقل عنه غنى ، والذي يعتبر الشرق مبعث النور والغرب موطن الظلام . فمرشد « حي » في القصة ، يرسم بألوان زاهية مجد الشرق ، حيث النفس ــ وهي ذلك «الغريب» في «بيداء» عالم الكون والفساد ــ تجد انعتاقها او خلاصها ، ويدعو حيا الى ان ينبذ هذا العالم ، وان « يتبعه اذا شاء » .

الاشارات والتنبيهات

وفلسفة ابن سينا « المشرقية » تتجلى ــ الى جانب هذه القصص الرمزية ــ في كتاب « الاشارات والتنبيهات » ، وفي مقاطع من كتابه المفقود « الانصاف » الذي علق به على كتاب « آثولوجيا » المنحول لارسطوطاليس . ففي الكتاب الاول يتجلى فكر ابن سينا ناضجا ، اكثر منه في اي من كتبه التي وصلت الينا . بل ان المصطلح الذي عبّر به عن تفكيره يختلف بعض الشيء عن التعبير المتعارف في كتاب « الشفاء » وسائر مؤلفاته المشائية . اما المحتوى ، فلا يختلف اساسا عنه في مؤلفاته الاخيرة ، الا بما اضافه اليه . وعلى ذلك ، ففيه مباحث في المنطق ، والطبيعة ، وما بعد الطبيعة ؛ مع ملحق يعالج حال النفس بعد مفارقة الجسد ، ومصيرها بعد الموت ، ومقامات

العارفين ، وحدوث الظواهر الخارقة للطبيعة ، نظير علم الغيب،والمعجزات ، والسحر ١٧٥ .

النفس دائمة الوعي الذاتي

ومما هو جدير بالتنويه في موضوع النفس الوارد في كتاب « الاشارات » ، كلام ابن سينا في استمرار وعي النفس لذاتها ولهويتها ، في الحالات والظروف المتعاقبة التي تمر فيها ، في مراحلها المختلفة ـ من الحلم ، الى السكر ، فالى النوم . وهذا الاستمرار في الوعي باق بحيث لو فرض ان النفس علقت في الهواء منذ خلقها ، دون ان يكون لها اية صلة بالجسد او بالعالم الخارجي ، « لوجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها » ١٧٦ . وفي هذه الحالة من الوعي الذاتي تدرك النفس وجودها وهويتها مباشرة بلا وسطاء ؛ ذلك لان هذا الوعي الذاتي انما يتم لها ، ليس عن طريق الحس او أي شيء مقترن بالحس،نظير الحركة الجسدية او الانفعال بأنواعه بل ان النفس ـ خلافا لذلك ـ هي المحور لكل ما يقترن بها من افعال حيوية وادراكية ، وهي لذلك متقدمة على هذه الافعال تقدما منطقيا . ومن هنا كان « هذا الجوهر فيك واحدا ، بل هو انت عند التحقيق » ، ولكنه يتجلى بأشكال متنوعة تبعا لوظائف الجسد التي تشهد على وجوده ١٧٧ .

بين ابن سينا وديكارت

ولقد اشار العديد من الباحثين الى الشبه ما بين هذا المفهوم لهوية النفس ووحدتها ، ومفهوم « الكوجيتو » الديكارتي . بل ان بعض المتحمسين لهذا الراي قد جزموا بوجود صلة تاريخية بين ديكارت وابن سينا ١٧٨ . ومهما يكن من امر هذا الشبه ، فان اصله الارسطوطالي والافلوطيني لا يقبل الشك . فأرسطوطاليس وافلوطين كلاهما سبق لهما ان اكدا على وحدة النفس وهويتها ، وعلى ان تغير ظواهرها بتنوع وظائفها ودوافعها وادراكاتها الداخلية والخارجية ، انما هو امر عرضي محض . وهذا واضح بصورة خاصة في الشروح العربية لاقسام من «تاسوعات» افلوطين عرفت «بآثولوجيا ارسطو » ، حيث ينسب هذا التنوع الى اقتران النفس بالجسد ١٧٩ . فالكثرة اصلا من صفات الجسد ، اما الوحدة فخاصة بالنفس . ولما كانت النفس في حياتها الارضية بحاجة ماسة الى الجسد الذي هو آلتها ، فقد دخل عليها التعدد بحكم تنوع وظائف الجسد وتعدد قواه ، الامر الذي لا بد

منه من اجل انجاز اعماله وتحقيق ذاتيته ١٨٠ . لكنها لا تفقد ــ بحكم ذلك ــ الوحدة ، وهي طابعها الخاص .

دور المعرفة الحدسية

وفي كتاب « الاشارات » توكيد خاص على مسالة المعرفة الحدسية ، كما يشهد على ذلك بحثه في الوعي الذاتي. فقد وصف فيه الفكر الاستدلالي بأنه السبيل الذي يوصلنا الى معارف كنا نجهلها ، وذلك بطريق غير مباشر (من خلال الحد الاوسط او ما هو من قبيله) . اما الفكر الحدسي ، فقد وصفه بأنه ادراك مباشر للحد الاوسط ، سواء سبقه إعمال فكرة ام لا ، ولعلاقته بالمقدمة الصغرى والمقدمة الكبرى في القياس ١٨١ . وقوة الحدس هذه تختلف من شخص الى آخر كما تختلف فيهم قوة التفكير . وحدّتها مرتبطة آخر الامر بالقدرة على استيعاب الصور المعقولة التي هي الموضوع الاخير للمعرفة .

ان لهذه الصور العقلية الكامنة في الجزئيات المحسوسة ، قبل ان تدرك بعملية التجريد ، حيزا ما وراء هذا العالم ، هو العقل الفعال . ولما كان هذا العقل مفارقا كليا للجسد ، كان ادراكه غير قابل لما تتعرض له القوى الدنيا ، مثل الذاكرة والخيال والوهم ، من تغير وانحلال . فكل ما تفعله هذه القوى هو انها تجرد « الصور الهيولانية » من ملابساتها المادية ، وتخزنها الى ان تستدعيها احدى القوى المدركة ، اي الذاكرة او الخيال او التفكير . ثم ان العقل الفعال الذي هو بمثابة مستودع لهذه الصور ، يفيض الاشكال المادية المناسبة على النفس ، عندما تصبح مستعدة لقبولها على الوجه الذي تقدم وصفه .

دور العقل الفعال

وهذا النمط من الكشف الفكري الذي يوصف بأنه فيض من العقل الفعال ، قد يفهم على انه ضرب من الاتصال بين العقل الفعال والنفوس الفردية التي تنشد هذا الاتصال ١٨٢ . والقوة الاخيرة التي تنبثق عنها هذه العملية في الانسان يدعوها ابن سينا بالعقل الهيولاني ، ويجعل نسبته الى العقل الفعال كنسبة المادة المجردة الى الصورة المطلقة ، او نسبة حالة الاستعداد الى الفعل المحض . اما « القوة القريبة » فهي عنده العقل بالملكة ، لكنه يختلف عن الهيولاني ، بأنه باشر الفعل جزئيا بدافع من النفس ، وقد

حولت وجهها شطر « مصدر الاشراق » ١٨٢ ، الذي هو العقل الفعال . وعندما تبلغ النفس هذه المرتبة تكون قد تجاوزت عالم الكون والفساد ، واستهلت حياتها الثانية ، حيث تحظى بالغبطة القصوى ، التي تقوم على المبدأ الاول ، والاستغراق في التأمل فيه ، وهو الذي ينعم ابدا بغبطة التأمل الذاتي الذي لا ينقطع ١٨٤ . والعقل الفعال ، لما كان منبثقا من المبدأ الاول ، فمكانه من هذا السياق لا يعدو حلقة دنيا في سلسلة الكائنات التي تصل الانسان بصانعه وغايته القصوى .

حواشي الباب الرابع

١ صاعد ، طبقات الامم ، ص ٥٣ ، وابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ، ج٢ ، ص ١٣٦ .

٢ عيون الانباء ، ج٢ ، ص ١٣٤ .

٣ ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، ج٤ ، ص ٢٤٢ . وفي تاريخ حكماء الاسلام للبيهقي (ص٣٤) انه مات ميتة شنيعة في طريقه الى عسقلان .

٤ عيون الانباء ، ج٢ ، ص ١٣٤ الخ .

٥ في الاصل : وصفها .

٦ ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ، ج٢ ، ص ١٣٥ ، القفطي، تاريخ الحكماء ، ص ٢٧٧ .

٧ انظر اعلاه ص ١٠٩ .

٨ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٧٨ وما بعد ، وابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ، ج٢ ، ص ١٣٥ .

٩ عيون الانباء ، ج٢ ، ص ١٣٨ ، وتاريخ الحكماء ، ص ٢٧٩ .

١٠ اياصوفيا ، المخطوط رقم ٤٨٣٩ .

١١ حرره و. كوتش ، بيروت ١٩٦٠ .

١٢ صاعد ، طبقات الامم ، ص ٥٣ .

١٣ *Alfarabius de Platonis Philosophia,* ed. and transl. Rosenthal and Walzer; English transl. by Mahdi in *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle.*

١٤ Alfarabus *Compendium Legum Platonis* (ed. and trans. Gabrieli) p. 43

١٥ الفارابي ، فلسفة ارسطوطاليس ، تحقيق محسن مهدي ، بيروت ١٩٦١ .

١٦ فلسفة ارسطوطاليس ، ص ٨٥ وما بعد .

١٧ فلسفة ارسطوطاليس ، ص ٩٧ .

١٨ لم يرد بين كتب ارسطوطاليس كتاب بهذا العنوان ، لا في جدول ديوجينس لارثيوس ، ولا في الجدول الذي اثبته القفطي في كتابه ، تاريخ الحكماء ، ص ٤٢ .

١٩ هو مؤلف مشائي ، ويقع في مقالتين . على ان النص اليوناني الحالي مترجم عن ترجمة لاتينية وسيطة لترجمة عربية عن اليونانية منسوبة الى اسحق بن حنين . راجع النسخة التي حققها عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٥٤ .

٢٠ فلسفة ارسطوطاليس ، ص ١٢٢ .

٢١ المرجع نفسه ، ص ١٢٦ .

٢٢ احصاء العلوم ، ص ٤٣ وما بعد .

٢٣ المصدر نفسه ، ص ٥٨ وما بعد .

٢٤ ان لفظة نطق بالعربية تقابل لفظة « Logos » باليونانية وتحمل مثلها هذه الدلالة المزدوجة (الكلام والمنطق) .

٢٥ احصاء العلوم ، ص ٦٤ .

٢٦ المصدر نفسه ، ص ٦٣ وما بعد .

٢٧ المصدر نفسه ، ص ٨٤ وما بعد .

٢٨ في ما يصح ولا يصح من علم احكام النجوم ، انظر : مجموع رسائل الفارابي ، ص ٧٦ ـ ٨٩ .

٢٩ في ما يصح ولا يصح ، ص ٨٦ .

٣٠ المصدر نفسه ، ص ٨٨ وما بعد .

٣١ انظر اعلاه ، حاشية ١٨ .

٣٢ احصاء العلوم ، ص ١٠٠ .

٣٣ الجمع بين رايي الحكيمين ، ص ١٠١ ، ١٠٥ ، وفي اماكن متفرقة .

٣٤ احصاء العلوم ، ص ١٠٧ .

٣٥ المصدر نفسه ، ص ١١١ وما بعد .

٣٦ انظر اعلاه ، ص ٥٥ .

٣٧ انظر : Fakhry, «Reconciliation of Plato and Aristotle», *Journal of the History of Ideas*, XXVI (1965), p. 469-78.

٣٨ انظر اعلاه ، ص ٣٥ .

٣٩ المدينة الفاضلة ، ص ٢٣ وما بعد .

٤٠ المصدر نفسه ، ص ٣١ وما بعد .

٤١ المصدر نفسه ، ص ٣٢ وما بعد .

٤٢ المصدر نفسه ، ص ٣٤ .

٤٤ انظر اعلاه ، ص ٥٤ .

٤٤ انظر اعلاه ، ص ٤٣ . النص الانكليزي .

٤٥ المدينة الفاضلة ، ص ٣٨ .

٤٦ المصدر نفسه ، ص ٤٤ وما بعد .

٤٧ المصدر نفسه ، ص ٤٩ ، ٦٠ وما بعد .

٤٨ يريد قوة الخيال .

٤٩ المدينة الفاضلة ، ص ٧٥ وما بعد .

٥٠ المصدر نفسه ، ص ٧٨ .

٥١ المصدر نفسه ، ص ٨٣ .

٥٢ المصدر نفسه ، ص ٨٣ وما بعد .

٥٤ رسالة فى العقل ، ص ٥ وما بعد .

٥٥ المصدر نفسه ، ص ١٩ .

٥٦ المصدر نفسه ، ص ٢٠ .

٥٧ المصدر نفسه ، ص ٢٣ وما بعد .

٥٨ المصدر نفسه ، ص ٢٥ وما بعد .

٥٩ المصدر نفسه ، ص ٣٣ وما بعد .

٦٠ المصدر نفسه ، ص ٣٥ .

٦١ *Met.*, XII, 1074b 35.

٦٢ رسالة فى العقل ، ص ٢٥ ، انظر ايضا : السياسة المدنية ، ص ٢ و ٧ ، وايضا ، فى اثبات المفارقات ، ص ٨ .

٦٣ المدينة الفاضلة ، ص ٨٥ ، وتحصيل السعادة ، ص ٢ وما بعد .

٦٤ تحصيل السعادة ، ص ٨ وما بعد .

٦٥ المصدر نفسه ، ص ٢٢ وما بعد .

٦٦ المصدر نفسه ، ص ٢٩ .

٦٧ المدينة الفاضلة ، ص ٩٦ وما بعد .

٦٨ المدينة الفاضلة ، ص ١٠٥ وما بعد ، قابل : تحصيل السعادة ص ٤٤ — ٤٥ حيث يوضح الفارابي انها المناقب التي اشترطها افلاطون فى كتاب الجمهورية .

٦٩ المرجع السابق ، ص ١٣٢ وما بعد .

٧٠ فصول المدني ، ص ١٤٢ .

٧١ *Republic* IV. 432.

٧٢ المدينة الفاضلة ، ص ١٣٢ .

٧٣ فصول المدني ، ص ١٤٦ .

٧٤ المدينة الفاضلة ، ص ١٣٢ .

٧٥ المصدر السابق ، ص ١٢٢ وما بعد .

٧٦ المدينة الفاضلة . ص ١٠٩ وما بعد ، والسياسة المدنية ، ص ٥٧ وما بعد .

٧٧ هذه الانظمة الفاسدة في المدينة الجاهلة تقابل في نظام افلاطون : النظام التيمقراطي (حكم الجنود) ، والاليغارشي (حكم الاقلية) ويضم البلوتقراطي (حكم الاغنياء) ، والديمقراطي (ويضم ما يسميه الفارابي بمدينة الخسة) ، والاستبدادي - قابل كتاب الجمهورية Cf. Republic VIII 543, f. اما المدينة الضرورية فان افلاطون يلمح اليها ولا يسميها .

٧٨ المدينة الفاضلة ، ص ١١٤ وما بعد .

٧٩ المصدر نفسه ، ص ١١٨ .

٨٠ المصدر نفسه .

٨١ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٤١٦ .

٨٢ انظر : Bacon, *Opus Majus* I. 55f; cf. Afnan, *Avicenna*, p. 57-75

٨٣ انظر ادناه ، ص ٢٠٤ وما بعد .

٨٤ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٤١٣ — ٤١٨ ، قابل : Afnan, *Avicenna*, p. 57-75

٨٥ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٤١٣ .

٨٦ انظر : Afnan, *Avicenna*, *p. 77 f.*

٨٧ انظر : Afnan, *Avicenna*, p. 81.

٨٨ آياصوفيا ، مخطوط رقم ٤٨٣٢ .

٨٩ Anawati, *Essai de bibliographie avicennienne*

٩٠ وجدول المراجع في آخر الكتاب Mehren, *Traités mystiques d'Avicenne*

٩١ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٤١٨ .

٩٢ ان « كتاب الحكمة المشرقية » كان وما يزال موضوع نزاع شديد بين العلماء . فهنالك كتاب مخطوط بهذا العنوان . (انظر آياصوفيا ، مخطوط رقم ٢٤٠٣ ، واكسفورد ، بوكوك رقم ٦٨١) لكنه لا يختلف كثيرا في مادته وتبويبه عن سائر مؤلفاته التقليدية .

٩٣ البيهقي ، منتخب صوان الحكمة ، ص ٤٠ ، القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٤١٣ . Afnan, *Avicenna*, p. 58

٩٤ كشف الظنون ، ج٢ ، ص ٩٨ . يشار الى الفارابي في المصادر العربية بـ « المعلم الثاني » مقارنة له بارسطو الذي هو عندهم « المعلم الاول » .

٩٥ انظر اعلاه ، حاشية ٩٢ .

٩٦ ابن سينا ، منطق المشرقيين ، ص ٢ وما بعد .

٩٧ ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص٦٠ وما بعد .

٩٨ قابل لارسطو : *Anal Post*. I, 13

٩٩ ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص ٦ .

١٠٠ المصدر نفسه ، ص ٧٢ .

١٠١ الرسم يختلف عن التعريف (او الحد) فى انه يقوم على صفات عرضية فى الحدود ، فى حين ان التعريف (أو الحد) يقوم على الخصائص الذاتية فيه .

١٠٢ ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص ٧٨ .

١٠٣ المصدر نفسه ، ص ٨٩ وما بعد .

١٠٤ المصدر نفسه ، ص ٩٨ .

١٠٥ ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص ١٠٠ . ان النفوس السماوية تبعث الحركة الجزئية لكل من الكواكب السيارة بفعل صادر عن روية ، لذلك وصفت هذه الحركات بانها ارادية ، تمييزا لتلك النفوس عن سائر القوى الطبيعية او القسرية .

١٠٦ المصدر نفسه ، ص ١٠٢ .

١٠٧ المصدر نفسه ، ص ١٠٢ وما بعد .

١٠٨ المصدر نفسه ، ص ١٠٥ ، قابل : Aristotle, *Physics*, III 201a 10

١٠٩ ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص ١٠٥ .

١١٠ المصدر نفسه ، ص ١٠٦ .

١١١ يعني التحرك الى أعلى أو الى أسفل .

١١٢ ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص ١٤٤ وما بعد .

١١٣ المصدر نفسه ، ص ١٥٠ وما بعد .

١١٤ المصدر نفسه ، ص ١٥٠ وما بعد .

١١٥ المصدر نفسه ، ص ١٥٨ وما بعد ، و : Rahman, *Avicenna's Psychology*, p. 34 f.

١١٦ راجع : *De Anima* II, 422b 25

١١٧ ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص ١٦٣ . قارن « الخيال الغريزي » فى كتاب النفس لارسطو ٣ ، ٤٣٤أ١٣ . ويفترض ارسطو ضمنا وحدة الخيال والحس المشترك فى كتاب النفس ٣ ، ٤٢٩ أ حيث يقول : « ان الخيال (فنطاسيا) هو حركة ناجمة عن فعل القوة الحاسة » التي يدعوها فى كتاب الذكر والتذكر (٤٥٠أ١٢) الحس المشترك ، واصفا له هنا بأنه « قوة الاحساس الرئيسية » .

١١٨ ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص ١٦٤ .

١١٩ المصدر نفسه ، ص ١٦٦ .

١٢٠ المصدر نفسه ، ص ١٦٠ .

١٢١ المصدر نفسه ، ص ١٦٧ .

١٢٢ ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، ص ٣٧٠ .

١٢٣ ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص ١٦٨ .

١٢٤ ابن سينا ، احوال النفس ، ص ١١٤ وما بعد .

١٢٥ المصدر نفسه ، ص ١١٨ وما بعد .

١٢٦ المصدر نفسه ، ص ١٢٣ .

١٢٧ المصدر نفسه ، ص ١٢٥ .

١٢٨ المصدر نفسه ، ص ١٢٥ الخ .

١٢٩ المصدر نفسه ، ص ١٣٠ .

١٣٠ قارن النجاة ، ص ٢٩٣ .

١٣١ ابن سينا ، احوال النفس ، ص ١٢٤ .

١٣٢ المصدر نفسه ، ص ١٢٥ .

١٣٣ المصدر نفسه ، ص ١٢٨ .

١٣٤ ابن سينا ، كتاب الشفاء (الالهيات) ، ص ٤ .

١٣٥ المصدر نفسه ، ص ٧ وما بعد .

١٣٦ المصدر نفسه ، ص ١٣ .

١٣٧ ابن سينا ، كتاب الشفاء ، ص ١٤ ، قابل : الفارابي اعلاه ص ١٦٥ . ان البحث في أوائل البرهان وارد في قسم مستقل من مؤلف ارسطو « ما بعد الطبيعة » هو الكتاب الرابع . على انه في الكتاب الاول منه (I 983a-f) وفي الكتاب الرابع (IV, 1003a-20f) لا يذكر بوضوح صلته بعلم ما بعد الطبيعة .

١٣٨ المصدر نفسه ، ص ٣٢ ، ٣٦ .

١٣٩ هذا الراي نسبه الاشعري الى النظام (ت ٨٤٥) . وهو مفكر طبيعي من مفكري القرن التاسع . انظر الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٣ و ٤ .

١٤٠ ابن سينا ، كتاب الشفاء ، ص ٨٢ وما بعد .

١٤١ المصدر نفسه ، ص ١٨١ وما بعد .

١٤٢ المصدر نفسه ، ص ٢٦١ .

١٤٣ المصدر نفسه ، ص ٢٦٤ .

١٤٤ المصدر نفسه ، ص ٢٦٦ .

١٤٥ ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص ٢١٣ .

١٤٦ ابن سينا ، كتاب الشفاء ، ص ٢٧٨ .

١٤٧ المصدر نفسه ، ص ٢٨٢ .

١٤٨ المصدر نفسه ، ص ٢٩٠ .

١٤٩ المصدر نفسه ، ص ٢٩٣ .

١٥٠ المصدر نفسه ، ص ٢١٥ .

١٥١ المصدر السابق .

١٥٢ انظر ارسطو ، Met. XII, 1072b 14

١٥٤ ابن سينا ، كتاب الشفاء ، ص ٢٢٧ وما بعد ، وكتاب النجاة ، ص ٢٢٥ وما بعد .

١٥٤ ابن سينا ، كتاب الشفاء ، ص ٢٣١ .

١٥٥ المصدر نفسه ، ص ٢٤١ .

١٥٦ المصدر السابق ، ص ٢٤٦ .

١٥٧ ابن سينا ، كتاب الشفاء ، ص ٢٤٨ . فيما بعد ، يذكر المؤلف انه « ولا برهان عليه ، بل هو البرهان على كل شيء ، بل هو انما عليه الدلائل الواضحة » . (المصدر المذكور، ص ٢٥٤) . وهذا القول مخالف : اولا ، للمحاولة التي قام بها لاثباته بالدليل ، كما مر معنا منذ قليل ، وثانيا ، للرأي الذي اوردناه قبل ذلك ، وهو ان وجود « واجب الوجود » ليس هو الموضوع الخاص بعلم ما بعد الطبيعة ، بل هو « مطلوب » فيه ، اذ ان هذا الاثبات يتصل بعلم ما بعد الطبيعة اكثر منه باي علم آخر . والمصدر نفسه ، ص ٦ ، وقارن أدناه نقد ابن رشد .

١٥٨ ابن سينا ، كتاب الشفاء ، ص ٢٥٤ .

١٥٩ المصدر نفسه ، ص ٣٠٥ وما بعد .

١٦٠ المصدر نفسه ، ص ٣٥٦ .

١٦١ المصدر نفسه ، ص ٣٥٨ .

١٦٢ راجع : *Met.* XII, 1074b 24.

١٦٣ ابن سينا ، كتاب الشفاء ، ص ٣٦٠ .

١٦٤ المصدر نفسه ، ص ٣٨٠ .

١٦٥ المصدر نفسه ، ص ٤٠٣ .

١٦٦ المصدر نفسه ، ص ٤١٠ .

١٦٧ انظر : Mehren, *Traités mystiques d'Avicenne.*

١٦٨ انظر : Mehren, *Traités mystiques d'Avicenne,* p. 42-48

١٦٩ انظر : Mehren, *Traités mystiques d'Avicenne,* p. 1-27

١٧٠ المرجع نفسه ، ص ٢ .

١٧١ المرجع نفسه ، ص ٦ .

١٧٢ انظر : Mehren, *Traités mystiques d'Avicenne,* p. 26.

١٧٣ المرجع نفسه ، ص ٢١ .

١٧٤ انظر :
Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire,* Tome I, p. 19 f. et Passim.

١٧٥ ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، القسم الرابع ، ص ٨٨٢ وما بعد ، قابل : في الفعل والانفعال .

١٧٦ المصدر نفسه ، القسم الثاني ، ص ٣٢٠ .

١٧٧ ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، القسم الثاني ، ص ٣٣٢ ، قابل : كتاب الشفاء ، الطبيعة القسم الاول ، ص ٢٨١ .

١٧٨ انظر مثلا Fnrlani, «Avicenna e il cogito ergo, sum di Cartesio», *Islamica*, vol. 3 (1927) p. 53 f.

١٧٩ انظر اعلاه ص ٤٦ .
Henry, *Plotini Opera*, II. 63 f; Aristotle, *De Anima* I. 411a-24 f.

١٨٠ بدوي ، ارسطو عند العرب ، الجزء الاول ، ص ٥٤ .

١٨١ ابن سينا ، كتاب الاشارات القسم الثاني ، ص ٣٦٨ وما بعد .

١٨٢ المصدر نفسه ، القسم الثاني ، ص ٣٧٥ .

١٨٣ المصدر نفسه ، ص ٣٧٧ ، والقسم الثالث ، ص ٦٧٤ .

١٨٤ المصدر نفسه ، القسم الرابع ، ص ٧٨٢ وما بعد ، و ص ٨١٠ وما بعد .

البابُ الخامِسُ

الفيثاغورية الجديدة وتعميم العلوم الفلسفية

الفصل الأول

الفلسفة صنيعة السياسة

الفيثاغورية والروحانية الشرقية .

كان اهتمام العرب بالمذهب الفيثاغوري النتيجة المباشرة للمؤثرات الاسكندرانية والاغريقية التي سبق لنا بسطها ١ . فقد كان هاجس التوحيد عاملا فعالا في تزايد اقبال المفكرين المسلمين على الاقتباس من فلسفة الفيثاغوريين في العدد لانها خصت « الاول » ، شأن الافلاطونية الجديدة ، بمقام بارز عند ذروة الوجود . كذلك الاهتمام بالرياضيات والفلك والتنجيم من جهة ، والاستغراق في قضايا الاخلاق والدين من جهة أخرى ؛ قد أسهما في نشر الفلسفة الفيثاغورية في الاوساط الفلسفية ، حتى ان التناسخ ، وهو أجرأ فكرة في المذهب الفيثاغوري ، اقبل على اعتناقه فيلسوف بارز مثل الرازي .

وعلى العموم فقد ترك هذا المزيج الفريد من الصوفية والعلم ، الذي تميز به المذهب الفيثاغوري ، اثرا حاسما في جانب كبير من الفكر الاسلامي الذي وقع تحت تأثير الفكر اليوناني والهيليني . وهذا المزيج أرضى تلك الثنائية في الفكر الاسلامي التي تنازعتها المؤثرات اليونانية والشرقية ، وأنار السبل الى الحل الموفق للمشادة الفكرية الروحية التي نجمت عن تلك الثنائية .

تفكك الخلافة العباسية

وفضلا عن ذلك ، فان النزعة الباطنية التي تميزت بها الفلسفة الفيثاغورية ، انسجمت مع الميل الشرقي الى اعتزال العالم ، ومع الرغبة الملحة في التماس السلامة في معقل النفس الداخلي ، ابان تلك الفترة الحافلة بالانتفاضات السياسية والاجتماعية الخطيرة . فالقرن العاشر – كما مر معنا – لم يشهد فقط اروع الانجازات الفكرية والعلمية في تاريخ الاسلام، بل قد عرف – الى ذلك – الانهيار التدريجي الذي أنتاب الوحدة السياسية

في الامبراطورية الاسلامية ، وانحسار البهاء الذي تميز به عهد خلفاء بغداد الاولين . فاذا بذلك الملك المترامي الاطراف ، الذي كان يخضع لسلطان خليفة واحد تسري احكامه من نهر السند الى المحيط الاطلسي ، قد تفكك الى ولايات صغيرة يحكمها امراء مختلفون ، هم : الصفاريون في فارس (٨٦٧ ـ ٩٠٨) ، والسامانيون في ما وراء النهر وفارس (٨٧٤ ـ ٩٧٩) ، والغزنويون في افغانستان والبنجاب (٩٦٢ ـ ١١٨٦) ، والبويهيون (في العراق وغربي فارس) (٩٤٦ ـ ١٠٥٥) ، وهم الذين ضمنوا لاول مرة في تاريخ الاسلام سيطرة العنصر الشيعي ، ثم السلاجقة الاتراك (١٠٥٥ ـ ١١٩٦) الذين حلوا محلهم ، ومهدوا الطريق بسياستهم الدينية التعسفية لقيام الحملات الصليبية سنة ١٠٩٦ ٢ . اما مصر والاندلس ، فقد نجحت الحركات المعارضة لسلطة بغداد نجاحا مكن من قيام سلطتين متنافستين هما الخلافة الفاطمية في مصر (٩٠٩ـ١١٧١)، والاموية في الاندلس (٩١٢ـ١٠٣١).

اخوان الصفاء

نشأت في عهد البويهيين وفي مدينة البصرة جمعية فلسفية دينية سرية دعا مؤسسوها انفسهم « اخوان الصفاء » . وكان انطلاقها من صفوف الاسماعيلية ، وهم فريق من غلاة الشيعة ، كانوا قد نشطوا في نشر دعايتهم السياسية سرا منذ وفاة امامهم اسماعيل (بن جعفر الصادق) سنة ٧٦٠ ، فاستأنف « الاخوان » الدعاية السرية لهذا النشاط السياسي الذي رعاه الاسماعيليون الاولون ، ولا سيما دعاة القرامطة ٣ ، ولكنهم بعثوا فيه روحا جديدا من العلم والفلسفة .

واستنادا الى رواية السجستاني في « صوان الحكمة » (القرن العاشر) . وهي اقدم ما بلغنا عن « الاخوان » في المصادر العربية ، والاصل الذي اعتمده المؤرخون اللاحقون ٤ ، يمكن القول ان عمدة الجمعية العاملة ، التي وضعت اثنتين وخمسين رسالة ، فضلا عن « رسالة جامعة » ، كانت تتألف من ابي سليمان البستي (المعروف بالمقدّسي) ، وابي الحسن الزنجاني ، وابي احمد النهرجوري (الملقب بالمهرجاني) ، والعوفي ، وزيد بن رفاعة . ويقول السجستاني ان هؤلاء الخمسة الفوا « جماعة من العلماء اجتمعوا ووضعوا رسائل اخوان الصفاء » وان « الفاظ هذا الكتاب للمقدّسي » ٥ .

رسائل الاخوان

وهذه الرسائل تؤلف بجملتها موسوعة للعلوم الفلسفية التي شاعت

بين العرب في القرن العاشر ، وقد شغلت منها العلوم الرياضية والفلكية مقام الصدارة . ولم يمض على ظهورها ردح من الزمن حتى انتشرت في العالم الاسلامي باجمعه . فقد ورد ان الذي استقدمها من الشرق وادخلها الاندلس، في جملة من المؤلفات العربية واليونانية الاخرى ، انما هو الفلكي الاندلسي المعروف بالمجريطي (ت ١٠٠٨) او تلميذه الكرماني (ت ١٠٦٦) ٦ .

اما نشأة هذه الجمعية واغراضها السياسية ــ الدينية فبالامكان استخلاصها من الرسالة الرابعة والاربعين « في بيان اعتقاد اخوان الصفاء » حيث ورد ان الاخوان جماعة من الساعين في طلب الحق ، يؤلف بينهم احتقار الدنيا ، ونبذ بهارجها ، وتغانيهم في سبيل الحق مهما كان مصدره ، وان « العلم الالهي » هو غرضهم الاول .

مراتب الاخوان

اما النظام الذي يؤلف بينهم فقد وصفوه بانه جماعي واخوي ؛ فهم يوصون الاعضاء الجدد بان يتماسكوا في حالي الرخاء والشدة ، وبان يساعد بعضهم بعضا في الامور المادية والروحية ، وبان يتجنبوا الاختلاط بمن كان غير جدير بالاخوة . ثم انهم يوجبون اختيار الاخوان الجدد من صفوف الفتيان « السالمي الصدور ، الراغبين في الاداب » لان عقولهم طيعة ، لا من « الشيوخ الهرمة » الذين يقاومون كل تغيير او اصلاح ٧ . ومع ذلك ، فالاخوان في نظامهم اربع مراتب تبعا « لصفاء جوهر نفوسهم » .

الاولى : مرتبة المبتدئين من « ارباب ذوي الصنائع » الذين بلغوا الخامسة عشرة من عمرهم ، والذين تميزوا بجودة الفهم وطهارة القلب ؛

والثانية : مرتبة « الرؤساء ذوي السياسات » ، وتتألف من الذين بلغوا الثلاثين من العمر ، وتميزوا بالشفقة والرحمة والحكمة في مراعاة الاخوان وادارة الشؤون العامة ؛

والثالثة : مرتبة « الملوك ذوي السلطان » ، وتتألف من الذين بلغوا الاربعين من اصحاب الامر والنهي ، والمؤيدين بالشرع الالهي ؛

والرابعة : مرتبة الولاية التي يدعى اليها الاخوان من جميع المراتب ، وهي الخاصة بمن بلغوا الخمسين من العمر ،

وتميزوا بالتسليم و « مشاهدة الحق عيانا » ، والقدرة على الصعود الى « ملكوت السماء » و « مجاورة الرحمان » ٨ .

كتمان الاسرار

ولكي تبقى اخبارهم طي الكتمان ، عمدوا الى ابلاغ اخوانهم ، حيث كانوا في البلاد ، « ان يكون لهم مجلس خاص يجتمعون فيه في اوقات معلومة » ، او كما ذكروا في مكان آخر ، مرة كل اثني عشر يوما ، حيث تيسر لهم ذلك ٩ ، لكي يتذاكروا علومهم، ويبحثوا في موضوع النفس، والرياضيات، والطبيعة ، والفلك ؛ وبصورة خاصة في الالهيات وما جرى مجراها من مسائل العلم . واوصوهم ان يكون شعارهم : « ان لا يعادوا علما من العلوم ، ولا يهجروا كتابا من الكتب ، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب ، لان (رأيهم ومذهبهم) يستفرق المذاهب كلها ، ويجمع العلوم جميعها . وذلك انه هو النظر في جميع الموجودات باسرها ، الحسية والعقلية ، من اولها الى آخرها ، ظاهرها وباطنها ، جليّها وخفيّها . . . من حيث هي كلها من مبدأ واحد، وعلة واحدة ، وعالم واحد ، ونفس واحدة » ١٠ .

الفصل الثاني

الافتراضات الرياضية - الفلسفية في مذهب الاخوان

محتوى رسائل الاخوان

ان رسائل « الاخوان » الاثنتين والخمسين تضم مزيجا فريدا من الاراء الفيثاغورية والافلاطونية الجديدتين ، في موضوعات طبيعية رياضية . وتقوم على اساس هذه الاراء فلسفة كونية انتقائية شديدة التعقيد، يشرحها الاخوان شرحا مبسطا ، يجعلها اقرب الى فهم الجمهور من تعبير الفلاسفة المحترفين .

وتقع هذه الرسائل في اربع مجموعات : الاولى تشمل الرسائل الرياضية او التعليمية ١١ ، والثانية الجسمانية الطبيعية ، والثالثة النفسانية العقلية ، والرابعة الناموسية الالهية والشرعية الدينية . فالاولى من الرسائل الرياضية الاربع عشرة تعنى ، كما يذكر المؤلف ، بالعدد ، فتبحث ماهيته وكميته وكيفية خواصه ١٢ . وهم يعتبرونه اداة صالحة للتدريب على التفكير الفلسفي ، ومقدمة تمهيد الطريق لدراسة المراحل المتقدمة من ذلك العلم ، فقد ذكر المؤلف : « ان علم العدد جذر العلوم الاخرى ، وعنصر الحكمة ومبدأ المعارف وإسطقس المعاني » ١٣ .

والرسالة الثانية تعالج موضوع الهندسة ، والثالثة الفلك ، والرابعة الموسيقى ، والخامسة الجغرافية (التي تعتبر فرعا من الرياضيات) ، والسادسة « النسب العددية والهندسية والتأليفية » . وتعنى السابعة والثامنة بالصنائع النظرية والصنائع العملية ، والتاسعة باختلاف الاخلاق والعلل الفاعلة فيها . وتتناول العاشرة حتى الرابعة عشرة اقسام المنطق الارسطوطالي الخمسة ، المقابلة لكتب المنطق الخمسة التي تداولها العرب وهي : الايساغوجي ، والمقولات والعبارة والقياس والبرهان . وهذه الرسائل تعطي لمحة سريعة جدا لمحتوى مؤلفات ارسطوطاليس المنطقية . على انها ـ باستثناء فصل سادس في موضوع الشخص ١٤ ، اضافوه الى الفاظ فرفوريوس الخمسة ، مقتبسا في الغالب من الكندي ١٥ ـ لا تضيف جديدا الى تحليل

المفاهيم المنطقية المعروفة .

« والاخوان » لم يتوقفوا عند تسخير علم العدد للاغراض العملية والنظرية العليا ، التي يهدف اليها موضوع الالهيات وما بعد الطبيعة ، بل اضافوا اليه موضوعات جميع الرسائل الرياضية وشبه الرياضية (كالتي تعرض للاخلاقيات ، والصناعيات والمنطقيات) واعتبروها هي الاخرى مسخرة لتلك الاهداف .

اما المجموعة الثانية من الرسائل ، وهي الرسائل الجسمانية الطبيعية، وعددها سبع عشرة رسالة ، فموضوعها يتفق بصورة عامة مع مادة مؤلفات ارسطوطاليس في الطبيعة ، وهي : « سمع الكيان » ، « السماء والعالم » ١٦ ، «الكون والفساد»، «الاثار العلوية»، «اجزاء الحيوان»، و«الحس والمحسوس» وتضم هذه المجموعة العناوين التالية : ماهية الطبيعة (الرسالة السادسة) ، بيان تكوين المعادن (الخامسة) ، اجناس النبات (السابعة) ، ماهية الموت والحياة (الخامسة عشرة) ، ماهية اللذات والالام الجسمانية والروحية (السادسة عشرة) ، كيفية نشوء الانفس الجزئية والاجساد البشرية الطبيعية (الثالثة عشرة) ، بيان طاقة الانسان في المعارف ومبلغه من العلوم (الرابعة عشرة) ، وعلل اختلاف اللغات في العالم (السابعة عشرة) .

اما المجموعة الثالثة من هذه الرسائل ، وهي النفسانية العقلية ففيها عشر رسائل ، الاولى منها في المبادىء العقلية على راي الفيثاغوريين ، والثانية على راي الاخوان ، والرابعة في العقل والمعقول ، والسادسة في ماهية العشق، والسابعة في البعث والقيامة ، والثامنة في كمية اجناس الحركات ، والتاسعة في العلل والمعلولات ، والعاشرة في الحدود والرسوم .

واخيرا المجموعة الرابعة في العلوم الناموسية الالهية والشرعية ، وتشتمل على احدى عشرة رسالة : الاولى منها في الاراء والديانات ، والثانية في ماهية الطريق الى الله عز وجل ، والثالثة والرابعة في بيان اعتقاد اخوان الصفاء وكيفية عشرتهم ، والسادسة في ماهية الناموس الالهي وشرائط النبوة ، والثامنة في اعمال الكائنات الروحية والجن والملائكة والشياطين ، والتاسعة في كيفية أنواع السياسات وكميتها ، والعاشرة في كيفية « نضد العالم باسره » ، والحادية عشرة في ماهية السحر والعزائم والعين .

سياسة التعليم في نظامهم

ان مؤلف الرسائل يشبّه مجمل العلوم الفلسفية ، كما عرفها العرب

في القرن العاشر ، ببستان منقطع النظير في نضارته ١٧ ، يملكه رجل حكيم كريم ، يدعو الناس الى الدخول اليه للتلذذ بثماره الشهية والتنعم بظلاله الوارفة . لكن القليلين منهم يفتنمون هذه الفرصة ، لانهم قد وقعوا فريسة للشك والجهل . ومن اجل ان يبدد شكوكهم هذه يخرج بنماذج من ثماره وخضاره ، ويغري عابري السبيل بالدخول الى بستانه ليمتعوا انفسهم بمباهجه .

على هذا النحو يعرض « الاخوان » رسائلهم على انها مجرد نماذج لحكمة خفيّة هي ، في ما يظن ، اوفر مادة واغنى جوهرا . وعلى ذلك يوجبون ان لا يكشف عنها للاعضاء الجدد الاكفاء الا بقدر . حتى اذا اشتدت رغبتهم في المزيد من المعرفة ، اتيح لهم المزيد من الاسرار التي لا تكشف الا للذين عبروا عتبة « البستان » . وهذا الكشف التدريجي لاسرار الحكمة المودعة في « الرسائل » ، انما هو من باب التشويق الى معرفة ما هو اجل ، بدلا من ان يكون مجرد كشف عن علم محجوب دون مبرر .

ماهية العدد في فلسفة الاخوان

ولكي نمثل على ميول « الاخوان » الفيثاغورية والفيثاغورية الجديدة ، يجدر بنا ههنا ان نتناول بعض فرضياتهم الرياضية الفلسفية ، وبصورة خاصة مفهومهم لطبيعة العدد الذي اخذوه ، في ما يدعون ، عن نيقوماخوس ١٨ وفيثاغوروس « وهو رجل حكيم موحد من اهل حران » ١٩ .

ان «الواحد بالحقيقة» مرادف لكلمة «شيء» من حيث انه اشمل الالفاظ دلالة ، ويعرفه مؤلف الرسائل بانه « الشيء الذي لا جزء له البتة ، ولا ينقسم؛ وكل ما لا ينقسم فهو واحد من تلك الجهة التي بها لا ينقسم » ٢٠ . اما « الواحد بالمجاز فهو كل جملة يقال لها واحد ، كما يقال عشرة واحدة ومئة واحدة » .

والكثرة تنشأ من اضافة الواحد الى الواحد على التوالي ؛ لذلك يقال عن الواحد انه « اصل العدد ومنشأه » . وللرقم اربعة من بين الاعداد الصحيحة منزلة خاصة عندهم ، ليس من حيث الاعتبار الرياضي فحسب ، لكن باعتبار تركيب الكون جملة . لان « الامور الطبيعية اكثرها جعلها الباري جل ثناؤه مربعات » ، مثل الاركان الاربعة ، والطبائع الاربع ، والاخلاط الاربعة ، والازمان الاربعة (فصول السنة) وجهات الارض الاربع . . . الخ. والسبب في ذلك هو ان الله شاء أن تكون الامور الطبيعية مطابقة للامور

الروحانية ، التي هي كذلك على اربع مراتب : اولها الباري جل جلاله ، ثم العقل الكلي ، وبعده النفس الكلية ، وبعدها الهيولي الاولى ٢١ . يضاف الى ذلك ان نسبة الباري الى الموجودات المتكثرة في العالم كنسبة الواحد من العدد ، ونسبة العقل منها كنسبة الاثنين ، ونسبة النفس منها كنسبة الثلاثة، ونسبة الهيولي منها كنسبة الاربعة .

احكام العدد ونظام الكون

وينبغي لنا لكي نتفهم هذا الامر ، ان نعلم كيف ان الباري اول ما ابدع من « نور وحدانيته » جوهرا بسيطا يقال له العقل الفعال كما انشأ الاثنين من الواحد بالتكرار ، وانشأ « النفس الكلية الفلكية » من « نور العقل » ، والهيولي الاولى من « حركة النفس » ، وانشأ اخيرا سائر المخلوقات في العالم من الهيولي بتوسط العقل والنفس ، كما انشأ سائر الاعداد من الاربعة باضافة ما قبلها اليها ٢٢ . وبهذا الاعتبار يصح القول عن الباري انه المبدأ الاول للاشياء جميعها ، تماما كما يعتبر الواحد المبدأ الاول للاعداد جميعها .

ويأخذ مؤلف الرسائل بعد ذلك، في شرح خواص الاعداد على اختلافها. فخاصية الواحد ، كما سبق القول ، هي انه اصل العدد ومنشأه ؛ وخاصية الاثنين انه اول العدد مطلقا ، والقاسم المشترك لجميع الاعداد الزوجية ؛ وخاصية الثلاثة انها اول الاعداد الفردية ، والقاسم المشترك لثلث الاعداد الفردية منها والزوجية . اما الاربعة فخاصيتها انها اول عدد مجذور ؛ وخاصية الخمسة انها اول عدد دائر او كروي ؛ وخاصية الستة انها اول عدد تام ؛ وخاصية السبعة انها اول عدد كامل ؛ وخاصية الثمانية انها اول عدد مكعب ؛ وخاصية التسعة انها اول عدد فردي مجذور ، وآخر مرتبة الاحاد ؛ وخاصية العشرة انها اول مرتبة العشرات . وهكذا . . . ٢٣ .

خواص العدد في الطبيعة

لسنا بحاجة الى الاستطراد في سرد ما تبقى من خواص الاعداد. ويكفي ان نشير الى ان مؤلف الرسائل يوغل في تفريع المفاهيم الفيثاغورية الاصيلة والمزيفة مما يتصل بخواص الاعداد ، مفردة او مركبة ، على نحو يوضح كيف اعتبرت هذه الخواص من الصفات الجوهرية للاشياء. وعنده ان هذه الخواص لا تنشأ من تصورنا الخاص للاشياء ، او من طريقة ترتيبنا لها ، بل من طبيعة الاشياء ذاتها القابلة للصفات العددية . وللتمثيل على الطريقة التحكمية التي

استخرجوا بها هذه الخواص نذكر انهم يعتبرون السبعة عددا كاملا لانه ناشيء من جمع عدد فردي وآخر زوجي، اذ هو مجموع اول الاعداد الفردية (٣) واول الاعداد الزوجية (٤) ؛ وكذلك مجموع اول الاعداد الزوجية (٢) وعدد فردي هو (٥) ؛ وهو أيضا مجموع مبدأ العدد (١) والعدد التام (٦) . أما العدد ثمانية فيسمى مكعبا لان جذره وهو الاثنان مضروب بتربيعه الذي هو اربعة ، وحاصل هذا الضرب ثمانية ؛ وهو يسمى ايضا اول عدد مجسم . وانما سمي مجسما لان الجسم مؤلف من عدة سطوح متراكمة ، في حين ان السطح مؤلف من عدة خطوط متجاورة . ثم ان اقل خط مؤلف من نقطتين ، واصغر جسم من سطحين ، فاصغر جسم اذن مؤلف من ثمانية اجزاء ، الواحد منها هو الخط ، وهو مؤلف من جزئين ، فاذا ضرب الخط في نفسه كان منه السطح ، وهو اربعة اجزاء ؛ واذا ضرب السطح في احد طوليه كان الحاصل هو العمق ، وكان المجموع ثمانية اجزاء طول اثنين في عرض اثنين في عمق اثنين ٢٤ .

الحكمة في هذه المطابقة

ومؤلف الرسائل ، مع هوسه الشديد هذا بالاعداد وخواصها ينبه الى ان غرض « الاخوان » من هذا البحث في الاعداد أنما هو التدليل على ان خواص الاعداد هي النموذج الذي انتظمت عليه خصائص الاشياء في الطبيعة. وعلى ذلك « فمن عرف العدد واحكامه وطبيعته واجناسه وانواعه وخواصه ، امكنه ان يعرف كمية اجناس الموجودات وانواعها ، وما الحكمة من كمياتها على ما هي عليه الان ، ولِمَ لم يكن اكثر من ذلك ولا اقل منه » ٢٥ . وذلك ان الباري تعالى ، مبدع الموجودات جميعها ، « لما كان واحدا بالحقيقة من جميع الوجوه ، لم يكن من الحكمة ان تكون الاشياء كلها شيئا واحدا من جميع الجهات ، ولا متباينة من جميع الوجوه » . لكنه رتبها بحيث تكون « واحدا بالهيولي ، كثيرة بالصورة » . وكذلك لم يجد من الحكمة « ان تكون الاشياء كلها ثنائية وثلاثية . . . وما زاد على ذلك بالغا ما بلغ » ، بل ان تكون باعدادها وخواصها بحسب اعداد وخواص الاعداد المقابلة لها ٢٦ .

العدد دليل معرفة النفس

والغرض الرئيسي الاخر من معالجة موضوع العدد هو التمهيد لمعرفة النفس . ذلك لان دراسة العدد لا بد من ان تكشف عن ان الاعداد على انواعها

بمثابة اعراض قائمة في النفس ، على نحو ما تقوم الاعـــراض في الجوهــر بوجه عام ، ومعرفة النفس على هذا النحو ينبغي ان تمهد السبيل لاسمـى انواع المعرفة التي تتم عن طريق الفلسفة ، وهي معرفة الباري تعالى . ذلــك لان معرفة النفس من حيث منشأها ومصيرها في الحياة الاخــرى ، هــي المنطلق الذي يُرقى منه العقل الى معرفة الله ، كما ورد في الحديث « مــن عرف نفسه فقد عرف ربه » ٢٧ . أو « اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه » ٢٨ .

الفَصْل الثالث

الكونيات والالهيات في نظام الاخوان

الرياضيات سبيل المعرفة

ان اهتمام اخوان الصفاء بالعلوم الرياضية التي شملت ، في اصطلاحهم ، الحساب والهندسة والفلك والجغرافية والموسيقى والمنطق ، وبسائر الفنون والصناعات ، انما كان ، على ما بيّنا ، وسيلة لغاية ابعد . لذلك نجد مؤلف الرسائل يتوقف عند كل مرحلة من مراحل البحث ليذكرنا بان الغرض من درس الرياضيات أنما هو تهذيب الاخلاق وتثقيف العقول ، لان الرياضيات هي ، في الدرجة الاولى ، الطريق المؤدية الى معرفة النفس ، التي هي بدورها السبيل الامين الى المعرفة الفضلى ـ معرفة الباري تعالى .

قواعد الفلك ونظام الطبيعة

يصف مؤلف الرسائل في رسالة علم النجوم ان علم الفلك هو درس الاجسام السماوية التي تشمل ، على ما يذكر ، ١٠٢٩ من « الكواكب الكبيرة » ، سبعة منها (ويعني الكواكب السيارة) دائمة الحركة والدوران ، كل منها في فلكه الخاص ، وقد وصف هذه الافلاك بانها « اجسام كريات مشفات مجوفات ، مركبة بعضها في جوف بعض كحلقات البصلة » ٢٩ ، تتوسطها الارض ؛ ادناها الى الارض فلك القمر ، في حين أن اقصاها فلك زحل . وينتظم وراءه فلكان : الاول فلك الثوابت ، والثاني فلك المحيط .

ثم ان فلك المحيط دائم الدوران ، يتولد من اتجاهه من الشرق الى الغرب ، ثم من الغرب الى الشرق تتابع النهار والليل . وهذا الفلك مقسم الى اثني عشر قسما هي الابراج الاثنا عشر ، وكل من هذه الابراج ثلاثون درجة ، ومرور الشمس بهذه الابراج كفيل بتتابع فصول السنة الاربعة .

اوضاع الافلاك وابعادها

وتقع الشمس في مكان متوسط بين فلك المحيط والارض التي هي

مركز الكون . و « لما كانت الشمس في الفلك كالملك في الارض ، والكواكب لها كالجنود والاعوان والرعية للملك ، والافلاك كالاقاليم ، والبروج كالبلدان ، والدرجات والدقائق كالقرى ، صار مركزها بواجب الحكمة الالهية وسط العالم ، كما ان دار الملك وسط المدينة ، ومدينته وسط البلدان من مملكته » ٣٠ . ومجموع الافلاك احد عشر فلكا (أو كرة) متتابعة على النحو التالي : فلك المحيط ، ثم كرة الثوابت ، وبعدها زحل فالمشتري فالمريخ فالشمس فالزهرة فعطارد فالقمر ، ثم كرة الهواء فالارض ٣١ .

وقد قدر مؤلف الرسائل قطر الارض بـ ٢١٦٧ فرسخا او ٧٠٤٢،٧٥ميلا؛ وقدر قطر كرة القمر بـ ٣٧٩٢٢ فرسخا ونصف الفرسخ ؛ وقطر كرة الشمس بمئتي ضعف قطر الارض ، وقطر كرة المشتري بـ ١١٠٠٥٤ ضعف قطرها ، وقطر فلك الثوابت بـ ٢٤٠٠٠ ضعف ٣٢ . وحركة هذه الدوائر المتداخلة ناجمة اخيرا عن حركة فلك المحيط الذي يغلف الكون .

وفلك المحيط انما يستمد حركته من النفس الكلية ، ولذلك دعيت النفس الكلية بالمحرك الاول . ومهما يكن من امر ، فان حركة هذه الافلاك ليست متساوية لانها ذوات مدارات متفاوتة ، اسرعها حركة الفلك الخارجي ، وتتم في ٢٤ ساعة ، وابطأها حركة فلك القمر وتتم في ٦/٧ ٢٤ ٢٤ الساعة ٣٣ .

الطبيعة الخامسة

ويصف « الاخوان » جوهر الاجسام الفلكية في رسائلهم بانه « طبيعة خامسة » تتميز بها عن سائر الماهيات في عالم الكون والفساد . على انهم يعتبرون بعض خصائص الاجسام التي هي من قبيل الطول والعرض والعمق والتماسك والحركة والشكل والشفافية ... الخ من الصفات المشتركة بين الفئتين ، لكنهم يخرجون منها بعض الصفات الاخرى كالثقل والرطوبة والتغير والحركة المستقيمة ، ويقصرونها على الكائنات الطبيعية القائمة في عالم ما دون القمر . والسبب الذي كانت من اجله هذه الاجسام الفلكية خالية من الثقل أو الوزن ان الله عندما خلقها باديء الامر جعلها ثابتة في اماكنها المناسبة ، بينما الثقل من خواص الاشياء التي أخرجت من مكانها الطبيعي ، فهي تحاول ابدا ان تعود اليه ٣٤ . والخلاصة ان « الفلاسفة » ، كما يقول صاحب « الرسائل » ، يقولون ان الاجسام الفلكية مكونة من «طبيعة خامسة» لمجرد انها تتحرك حركة دورية ، ولانها لا تقبل الكون والفساد، شان الموجودات الطبيعية ، ولا الزيادة او النقصان على غرارها .

العناصر الاربعة ومراتب المخلوقات

ان الكائنات الطبيعية مركبة من العناصر الاربعة ، التي تنبثق عنها بفعل الطبائع الاربع سائر المركبات في هذا العالم ، اعني المعادن وانواع النبات والحيوان . على ان كل ما في العالم يمكن رده اخيرا الى عنصرين اصليين هما البخار والعصارات . فعندما تعمل الشمس والكواكب في تبخير الماء ، يتحول الى بخار او ضباب ، وهذأن يتحولان بدورهما الى سحاب لا يلبث ان ينقلب مطرا . وهذا المطر عند اختلاطه بالتراب يتحول الى عصارة او وحل ، ومن هذا تتكون اخيرا طبقة الارض السفلى التي تنشأ منها انواع المعادن والنبات والحيوان .

ففي المرتبة السفلى من مراتب الموجودات مملكة المعادن ، وارقى انواع المعادن تتصل باحط انواع النبات ، واعلى انواع النبات تتصل بادنى انواع الحيوان ، وهكذا الى ان نصل الى الانسان الذي يقوم على التخم الفاصل بين مرتبتي الحيوان والملائكة ، وهو خليفة الله في الارض . فالمعادن تتكون من العناصر الاربعة بالتركيب ، اما النبات فيتكون بالتغذي والامتصاص الذي يجعله قابلا للنمو . ومثله الحيوان ، الا انه يزيد عليه بالقدرة على الاحساس والحركة ؛ ويزيد الانسان عليها جميعها بالنطق والتمييز ٢٥ .

جذور النشوء والارتقاء

وهذه الممالك الثلاث منضدة بحيث ينتظم الاعلى منها دائما فوق الادنى . وفي هذا التنضيد نوع من التعاقب التاريخي الذي اخذ به « الاخوان » ، ويكاد يكون ايذأنا بنظرية داروين في النشوء والارتقاء . ذلك ان النباتات سبقت الحيوانات بظهورها في العالم ، لان النبات بالنسبة الى الحيوان كالهيولى بالنسبة الى الصورة . وكذلك « فالحيوانات الناقصة الخلقة متقدمة الوجود على التامة الخلقة بالزمان في بدء الخلق ، وذلك انها تتكون في زمان قصير ، والتي هي تامة الخلقة تتكون في زمان طويل ... وتقول ايضا ان حيوان الماء وجوده قبل وجود حيوان البر بزمان ، لان الماء قبل التراب ، والبحر قبل البر في بدء الخلق » ٢٦ . فظهور الحيوانات بوجه الاجمال على الكرة الارضية ، حصل ولا بد بعد النبات ، ومهد الطريق لظهور الانسان الذي من اجله وجدت مملكة الحيوان ، بل وكل ما هو دونها من مخلوقات .

نظام الجسم العضوي

ولا يقتصر هذا النظام التدريجي على انواع المخلوقات ، بل يشمل كذلك اعضاء الجسم في الحيوانات العليا . فكل من الاعضاء الدنيا يخضع للعضو الذي يعلوه ، ويعمل على صيانته او تكامله . فالدماغ هو العضو الحاكم في الانسان ، وموطن الفكر والاحساس والذاكرة . والقلب باعتبار انه المركز الذي تتفرع منه الشرايين ، وتنبعث منه الحرارة الفريزية في الحيوان ، هو خاضع للدماغ او مساعد له . وهو بدوره يستخدم ثلاثة اعضاء دونه هي الكبد والشرايين والرئتان ٣٧ .

ثم ان مثل هذا التعدد والتنوع في الاعضاء ، بل وفي كل مظهر من مظاهر الكون ، انما هو تابع في راي « الاخوان » ، كما قد يتوقع المرء ، لناموس العدد العام الذي يشمل كل ما في العالم . فهيكل الجسد في الحيوانات العليا ــ مثلا ــ قسمه الله تعالى الى يمين وشمال، لكي يأتي وفقا للعدد الاول وهو ٢ وللكائنات المزدوجة في العالم الخارجي. وهكذا جعل له طرفين ووسطا لكي يكون مطابقا للعدد المفرد الاول (٣) ، ولتلك الاشياء التي تتكون في الطبيعة من ثلاثة اقسام . ثم ان الاخلاط الاربعة التي يتوقف عليها خلق الانسان ومزاجه تقابل العدد المربع الاول (٤)، وكذلك الطبائع الاربع والعناصر الاربعة . وتقابل الحواس الخمس العدد المستدير الاول (٥) والعناصر الاربعة مضافا اليها الطبيعة الفلكية . وكذلك تقابل منافذ الجسد الاثنا عشر الابراج الاثني عشر . . . وهكذا ٣٨ .

الانسان عالم صغير

واستئنافا لهذه المقارنة يجاري «الاخوان» الفلاسفة الرواقيين في اعتبار الانسان عالما صغيرا ، فالجسد الانساني يمثل في نظرهم الكون برمته . فالافلاك التسعة التي تؤلف الكون يقابلها في الانسان الجواهر التسعة التي تؤلف جسم الانسان وهي : العظم والمخ والعصب والعروق والدم واللحم والجلد والظفر والشعر . وهذه مرتّبة ترتيب دوائر الافلاك المتداخلة. ويقابل البروج الاثني عشر ، كما راينا ، المنافذ الاثنا عشر في الجسد وهي : العينان والاذنان والمنخران والسبيلان والثديان والفم والسرة . وفي مقابل القوى الجسمانية والروحانية لدى الكواكب السبعة يوجد في الانسان سبع قوى طبيعية هي : الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والنامية والغاذية والمصورة ، وسبع قوى روحية هي : الباصرة والسامعة والذائقة والشامّة

واللامسة والناطقة والمفكرة ، وكل منها يقابل كوكبا من الكواكب السيارة السبعة . ويقابل العناصر الاربعة وهي النار والهواء والماء والتراب ، الراس والصدر والبطن والجوف ، وذلك تبعا للمشاركة القائمة بين كل من تلك الاعضاء الجسدية والعنصر الذي يقابله . وحتى تعاريج الكرة الارضية والظواهر الجوية لها ما يقابلها في جسد الانسان : فعظامه كالجبال ، ومخه كالمعادن ، وجوفه كالبحر ، وامعاؤه كالانهر ، وعروقه كالسواقي ، ولحمه كالتراب ، وشعره كالنبات ، وتنفسه كالريح ، وكلامه كالرعد، وضحكه كانبلاج الفجر ، وبكاؤه كالمطر ، ونومه كالموت ، ويقظته كالحياة ٣٩ .

اما باقي المفاهيم الاساسية التي تقوم عليها فلسفة « الاخوان » الطبيعية ، فمستمدة من الفلسفة الارسطوطالية . فابحاثهم في الهيولي والصورة والمكان والحركة ، مع ما ادخلوه عليها من تحسينات وتعديلات عابرة، تتميز بطابع ارسطوطالي واضح . فوجود الخلاء ، انما ينفونه بناء على التعليل الارسطوطالي المعروف ، بان الخلاء الذي يفهم به المكان الذي لا يحوي شيئا هو ُخلف منطقي . فليس وراء العالم جملة خلاء أو ملاء ، وذلك خلافا لفعل المخيلة التي تحملنا على افتراض وجود جرم آخر وراء اقصى الافلاك السماوية . وعندهم ان البينة على من انكر معارضا الحق الذي اقرته الفلسفة والشريعة معا وهو ان كل جسم مخلوق هو متناه ، وان وجود شيء ما خارج العالم محال ٤٠ .

الفصل الرابع

علم النفس ونظرية المعرفة في نظام الاخوان

اشواق النفس ومصيرها المحتوم

يولي « الاخوان » موضوع تكون الجنين ونموه ، وتأثير القرانات الفلكية في مراحل تطوره ، اهتماما خاصا في رسائلهم . على انهم يمزجونه بكثير من معتقدات التنجيم التي استمدوها ، في ما يبدو ، من المعارف الفلكية التي شاعت في المجتمع الاسلامي ابان القرن العاشر ٤١ .

فنمو الطفل يكتمل عند بلوغه سن الرشد . فاذا كان مولده في برج السعد ، لا تلبث نفسه ان تكتشف ماهيتها الحقيقية كجوهر روحاني، وتسعى لان تعود الى موطنها السماوي . وذلك « بالسلوك في المذاهب الروحانية الربانية . والتعبير في الامور الشريفة من الحكمة ؛ على المذهب السقراطي ، والتصوف والتزهد ، والترهب على المنهج المسيحي ، والتعلق بالدين الحنيفي » ٤٢ . وبهذه الطريقة يتم تطهير النفس من الرواسب المادية التي علقت بها في غضون احتباسها في الجسد . « وعند ذلك ترى تلك الصور الروحانية ، وتعاين تلك الجواهر النورانية ، وتشاهد تلك الامور الخفية ، والاسرار المكنونة التي لا يمكن ادراكها بالحواس الجسمانية والمشاعر الجرمانية ، ولا يشاهدها الا من تخلصت نفسه بتهذيب خلقه » وما دامت مثقلة باعباء الجسد ، منغمسة برغباته ولذاته ، فهي غير قادرة على « الصعود الى الفلك والنظر الى ما هناك معاينة » ، ولا ان تنال تلك النعمة التي نالها هرمس المثلث بالحكمة ، والتي شهد لها ارسطوطاليس ٤٣ وفيثاغورس والمسيح ومحمد ٤٤ . وكذلك هي عند مفارقة الجسد ، فانها لا تستطيع ان تتحرر من نيرها لتنضم الى « زمر الملائكة » في السماء ، وانما تبقى ، بدلا من ذلك ، حائمة في الفضاء الى يوم الحساب . وعندها « تجرها شياطينها التي تتعلق بها من الشهوات الجسمانية . . . راجعة الى قعر الاجسام المدلهمة (اي عالم الكون والفساد ، وهو في اعتبار المؤلف بمثابة الجحيم) واسر الطبيعة الجسمانية » ٤٥ . وهكذا استطاع مؤلف الرسائل اقتباس الكثير

من التعاليم الفيثاغورية في التناسخ وافراغها في قالب من التعبير الصوفي ، وتعزيزها بالشواهد القرآنية ، من غير ان يثير شكوك المحافظين من ابناء ملتـه .

توسط الانسان بين الخلائق

وفي راي « الاخوان » ، ان السبيل الرئيسي الى معرفة العالم هو معرفة الانسان لنفسه . وتقديم معرفة النفس على سائر انواع المعارف لا يقبل الجدل . وان الساعي الى معرفة العالم الخارجي ، قبل وقوفه على العالم الداخلي لا يقل حمقا عمن يحاول ان يحمل الف مثقال ، وهو لا يستطيع حمل مئة ؛ او من يحاول الجري ، وهو بعد لا يقوى على المشي ٤٦ . فعلم النفس يصبح عند « الاخوان » مقدمة لما بعد الطبيعة وعلم الكونيات ، بل لجميع انواع المعارف . ذلك لان تأمل الانسان في منزلته في العالم يكشف له، كما قال بسكال في ما بعد ، انه يقع في مرتبة متوسطة بين اللامتناهي في الصغر واللامتناهي في الكبر ؛ فجسده لا هو كبير ولا صغير ، ومدى حياته لا هو بالغ الطول ولا هو بالغ القصر ، وظهوره على وجه البسيطة لم يكن مبكرا جدا ، ولا متأخرا جدا ، ومرتبته في سلم المخلوقات لا هي كثيرة التدني ولا بالغة الارتفاع ، بل هو في مرتبة متوسطة بين الملائكة والبهائم ٤٧ . وحظه من المعرفة متوسط بين جهل هؤلاء المطبق ، ومعرفة اولئك التامة . حتى في ما يتصل بمادتها، فقواه لا هي غير محدودة ، ولا هي كالمعدومة . فهو لا يستطيع — من جهة — ان يدرك ما هو غير محدود مقدارا ، ولا ما هو — من جهة اخرى — لا متناه في الدقة ٤٨ ، ولا ان يرى الالوان الشديدة اللمعان ، ولا ان يسمع الاصوات الحادة جدا من ناحية ، ولا الالوان القاتمة والاصوات الخافتة جدا ، من ناحية اخرى .

حدود المعرفة الانسانية

ومؤلف « الرسائل » — كما قد يتوقع المرء — لا يكتفي بذكر هذه الخواص للمعرفة الانسانية ، بل يستنتج النتيجة اللاادرية اللازمة التي استنتجها كذلك بسكال . ذلك ان العقل الانساني لا يستطيع الاحاطة بمثل هذه المفاهيم البعيدة الغور ، نظير عظمة الله وماهيته ، وصورة الكون بكليته او الصور المجردة عن الهيولى لشدة اشراقها وصفائها الباهر .

يضاف الى ذلك أن الحقائق التي هي اقل ايغالا في التسامي ، ليست

في متناول العقل الانساني . لذلك كانت الحواس الانسانية قادرة على ادراك اوصاف الاشياء في حال اكتمالها ، لكن ليس في سياق تكاملها . ذلك ان الانسان لا يستطيع ان يتبين كيفية حدوث العالم ، وعلة كونه . ولا ان يعلل كيفيات ما لا يحصى من الاشياء الموجودة في العالم العلوي ، وفي عالم ما دون القمر ، او مقاديرها ، مع انه يستطيع أن يدرك تلك الاشياء بيسر كما هي موجودة او ماثلة لحواسه . اما بشأن الامور السامية التي يعجز عقل الانسان عن الاحاطة بها ، وتقصر حواسه عن ادراكها ، فان ملاذه الوحيد هو التسليم للانبياء الذين يتلقون الوحي من الله ، والاذعان الى ارشاداتهم بلا تردد ، كما اذعنوا هم بدورهم الى الملائكة الذين هم مرشدوهم ٤٩ .

الاتفاق بين الشريعة والفلسفة

ولا يجوز ان نستنتج من ذلك — في رأي مؤلف الرسائل — كما يفعل بعض المتكلمين المتزمتين . ان تعليم الانبياء ، كما جاء في الشريعة ، لا يوافق قطعا مضمون المعرفة العقلية ، كما تتمثل في الفلسفة والعلوم الانسانية . ذلك ان الغرض الاقصى الذي تنشده الفلسفة والشريعة كلتاهما أنما هو « التشبه بالاله بحسب طاقة البشر » ٥٠ . وذلك عن طريق طلب المعرفة وممارسة الفضيلة ، كي تتمكن النفس من بلوغ الكمال ، والظفر بالغبطة الدائمة .

اما الخلافات التي قد تظهر بين الديانة والفلسفة ، فانها فروق « في الفروع » ، وفي اسلوب الاداء التابع لانواع الامزجة ومختلف الحالات النفسية التي يتصف بها الافراد ٥١ . فكلما زادت النفس نقاوة وتحررا من قيود الجسد ومتطلباته ، ازدادت قدرتها على ادراك المعاني الخفية المنطوية في الكلام الالهي ، وعلى الانسجام مع المعارف العقلية التي تقرها الفلسفة . وبخلاف ذلك النفس المنغمسة في شؤون الجسد ، الغارقة في لذاته ، فانها تعجز عن تخطي المعاني الحرفية في ظاهر الكلام الالهي ، فلا ترى — لذلك — في نعيم الجنة وعذاب الجحيم ، كما ورد وصفهما في القرآن ، الا بالغ اللذات ، وفادح الالام الجسدية ، التي خبرتها مرغمة في هذا العالم . الا ان هذا الاعتقاد ، بواقع الامر ، هو « حقيقة الكفر والضلال والجهالة وعمي البصر » التي تصيب اولئك الذين يقنعون بالمعاني الظاهرة او الدلالة الخارجية للكلام الالهي ، ويعجزون عن الغوص على « حقائق اسرار كلام الله » ٥٢ .

حقيقة الجنة والنار

ان الجحيم في عرف مؤلف الرسائل هو « عالم الكون والفساد »

الواقع تحت فلك القمر ، والنعيم هو « موطن الارواح وسعة السماء » ٥٢ . فمتى بلغت النفس « عالم الافلاك » ، نالت النعيم الدائم ، ونجت الى الابد من المصائب والاهوال التي تلحق بالاجساد .

والحق ان النفس ، حتى قبل فراقها للجسد ، تستطيع ان تحظى بتلك اللذات الخلقية والعقلية التي هي بشير النعيم السماوي الحاصل وراء القبر ؛ وان تقاسي تلك المحن اللاحقة بالنفوس التي تقع فريسة للذات الجسد الحيوانية ، او بتلك التي اعتقدت بالله وباليوم الاخر اعتقادات خاطئة . ويمثّل مؤلف الرسائل على تلك الاعتقادات الخاطئة المؤدية الى الهلاك بالاعتقاد (عند النصارى) بان الاله قد قتل على يد اليهود ، والقول (عند اليهود) بان الله يفار ويغضب ، والايمان (عند المسلمين) بان الله يأمر ملائكته في يوم الحساب بان يلقوا بالاثمة والكافرين في خندق من النار ، حيث يحترقون الى الابد، ويدعو الابرار الى التمتع بلذات جسدية فائقة نظير مباشرة العذارى، وشرب الخمر ، واكل الشواء ٥٤ .

وعند المؤلف ، ان ما يبرر تمثيل القرآن للجحيم والنعيم تمثيلا حسيا ، هو ان عامة الناس ، الذين وجه اليهم الكلام الالهي ، لا يمكن حملهم على السعي نحو الواحد واتقاء الاخر الا اذا وصفا لهم بلغة يفهمونها . ومع ذلك فان القرآن لم يغفل كليا في حديثه عن النعيم والجحيم استخدام التمثيلات التجريدية او الروحية ، التي يستطيع القراء المثقفون ادراك فحواها . وعلى هذا النحو يصح اعتبار القرآن موجها لجميع الناس عامتهم وخاصتهم . اما الاناجيل فهي ، خلافا لذلك ، تتحدث عن سعادة الحياة الاخرى بتعابير تجريدية . لان المسيح كان يحدّث فيها قوما ذوي عقول ونفوس هذبتها قراءتهم لكتب الانبياء والفلاسفة على السواء ، وخلافا لمن خاطبهم محمد من اهل البوادي الذين لم يرتاضوا بعلم ، ولا بلغهم وحي ٥٥ .

الخلاصة

الاخوان بين التخيير والتسيير

ان القارىء المتبصر يدرك فورا أن هذه الجمعية الفلسفية ــ الدينية الغريبة ، التي ظهرت في القرن العاشر ، كانت ذات ميول شيعية ، وانها كانت مناوئة للسلطة السياسية القائمة وناقمة عليها ٥٦ . وانها ــ شأن العديد من الفرق الكلامية الشيعية ، كانت تأخذ براي المعتزلة في حرية الارادة الانسانية . فحاولت لذلك ، ان تلطف من موقف متكلمي اهل السنة ، ممن كانوا اشد حفاظا على مبدا التسيير ــ الذي لا يفسح للعبد مجال المبادرة الانسانية الحرة . على انها بصنيعها هذا قد قوّضت ، غير عامدة ، الفرضيات الكونية التي اقامت عليها مذهبها في العالم ــ ومصدر هذه الفرضيات الاعتقاد بوجود عناية سماوية شاملة تنبعث من الكواكب وتتحكم بجميع الاحداث العالمية ٥٧ .

الاخوان والاديان الاخرى

ومما يسترعي انتباه مؤرخ الفكر ، بنوع خاص ، الموقف الذي وقفه الاخوان من ابناء الاديان الاخرى . ففي الوقت الذي كان التعصب الديني قد بلغ مبلغا غدا معه كل فريق على اقتناع بان الحق قد خلص له وحده ، كان هؤلاء الموسوعيون يجهرون بان الفروق الدينية ناجمة عن عوامل عرضية منها العنصر او الموطن او الزمن ، وحتى في بعض الاحوال المزاج الفردي ، ولكنها لا تفسد بالضرورة وحدة الحق ، ولا تعبث بشموله ٥٨ .

ومما يقوم شاهدا على تحررهم الديني موقفهم السمح من المسيحية واقرارهم باصالة الاناجيل . والكتاب المسلمون ، كما هو معروف ، يطعنون عادة بهذه الاصالة ، وذلك بناء على ان القرآن، لما كان تجليا كاملا للكلام الالهي، فكل تنزيل آخر باطل . وفيما يتابع « الاخوان » معظم الكتاب المسلمين في اعتبار السيد المسيح مثالا للتقوى والقداسة، نراهم يبزّونهم في الاستشهاد

بالاناجيل ، وفي الاقتباس منها ، مسلمين ضمنا بمحتواها . ومع ان القرآن يعتبر صلب المسيح وقيامته تشبيها ، نراهم يشيرون الى هذا الصلب بعبارات توحي بالتصديق والاثبات . اما اسفار المسيح ومعجزاته فاكثر ما يوردونها كما جاءت في الاناجيل ، لا كما وردت في القرآن ٥٩ .

استعانة الاخوان بمختلف المصادر

ان راي الاخوان الفلسفي في الكون يتميز اصلا بالطابع الانبثاقي والانتقائي ، الذي يتجلى في تعليم فلاسفة العرب ، من اتباع الافلاطونية الجديدة ، مع ميل شديد نحو المذهب الفيثاغوري الجديد . فالقاعدة الافلوطينية الرباعية ، التي تتألف من الاله والعقل والنفس والمادة ، هي الاساس الذي يقوم عليه نظامهم الكوني . وهي تقابل العدد الرباعي الذي تتحدر منه الاعداد الاخرى مع مجمل خصائصها ، عندهم ٦٠ ، على ان دور النفس الكونية في نظامهم اعظم جدا منه في النظم الافلاطونية العربية الاخرى، حيث يشغل العقل دورا رئيسيا ، اذ هو العامل الذي يستخدمه الله في اخراج صور المخلوقات الى حيز الوجود . و « الاخوان » ، مع كل اجلالهم لفيثاغورس « الحكيم » ، الذي لا يكلون من تمجيده او تلخيص اقواله ، لا يتحرجون من اقتباس مواد تعليمهم من كل مصدر ممكن ، فشعارهم كان « ان لا يعادوا علما من العلوم ، ولا يهجروا كتابا من الكتب » لانهم ارادوا لتعليمهم « ان يستغرق المذاهب كلها ، ويجمع العلوم جميعها » ٦١ . وعلى ذلك فمذهبهم لم يقتصر على الفلسفة اليونانية ، بل غرف من التراث العلمي والادبي الفارسي والهندي ، ومن كتب اليهود والمسيحيين ، الصحيح منها والمنحول . وقد استندوا فيه الى نظام بطليموس الفلكي والنظم الفلكية التي تأخرت عنه ، واستعانوا باشتات من اساطير التنجيم والسحر ، جمعوها والفوا بينها في هذا المؤلف الضخم الذي استوعب عامة العلوم العربية في القرن العاشر ، ولكن على قلة في التنظيم وكثرة في التكرار .

ومن الظواهر الغريبة في هذا المؤلف الجامع ، ان مؤلفيه ، مع اعتمادهم الاكيد على سواهم من فلاسفة الاسلام ومتكلميه ، قد امتنعوا ، بوجه العموم ، عن التصريح باسماء من اخذوا عنهم . ولعل ذلك حفاظا منهم على الباطنية والتستر الذي تعمدوه في مؤلفهم هذا . فالرازي الذي عرف بميول فيثاغورية معينة ، والكندي الذي تبنوا رايه في خلق العالم في الزمان ٦٢ ، على مخالفته لاغراضهم الافلاطونية المحدثة ، والمعتزلة التي اخذوا عنها القول

بحرية العبد على ما فيه من تعارض مع معتقدهم بتأثير النجوم في الظواهر الارضية ... الخ ، جميع هؤلاء يتنكب مؤلف الرسائل أو مؤلفوها عن التصريح باسمائهم في هذا المجموع .

الاخوان وتعميم الفلسفة

ومهما يكن من أمر جميع ما ذكر ، فلا بد من القول ان « الاخوان » يشغلون منزلة فريدة في تاريخ الفكر الاسلامي . فهم ، خلافا للفلاسفة المحترفين من الكندي حتى ابن رشد ، وللمتكلمين من واصل حتى الاشعري، قد حاولوا جاهدين ان يهدموا الحاجز القائم بين الفلسفة والعقيدة ، وان يهبطوا بالفلسفة الالهية من مرتفعات التأمل التجريدي البعيد المنال ، الى بطاح البحث الفعلي العملي الداني القطوف . فقد كان من رايهم أن العقائد ثلاثة انواع : الاول صالح للخاصة دون العامة ، والثاني صالح للعامة دون الخاصة ، والثالث صالح لكلا الفريقين . وهذه الفئة الثالثة من العقائد هي المفضلة في رايهم ، لانها ذات جذور ثابتة في العقل ، من جهة ، ومؤيدة بالكلام الالهي ، من جهة اخرى ، فهي لذلك في متناول جميع الساعين في طلب الحق ٦٣ .

حواشي الباب الخامس

١ انظر اعلاه ، ص ٤٣ وما بعد .

٢ Hitti, *History of the Arabs*, p. 461 f.

٣ المرجع السابق ، ص ٤٤٤ وما بعد ، Encyclopaedia of Islam, art. Qarmatians

٤ كوبرولو ، مخطوط رقم ٩٠٢ ، ورقة ١٢٩ ، والبيهقي ، تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٥ وما بعد . انظر ايضا : القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٨٣ وما بعد ، نقلا عن ابي حيان التوحيدي (ت ١٠٢٣) الذي يستشهد بدوره بمؤلف صوان الحكمة ، وكذلك : ‹Awa, *L'esprit critique des Frères de la Pureté*, p. 23 f.

٥ البيهقي ، تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٥ وما بعد .

٦ القفطي ، تاريخ الحكماء ص ٢٤٤ ، عوا Awa, *L'esprit critique*, p. 19 f.

والموسوعة الاسلامية ، مادة المجريطي ، ومكتبة راغب باشا ، الاستانة ، مخطوط رقم ٩٦٥ ، الورقات ٤٧ ـ ١٣٩ (١-٩٢) ، حيث يدعي المجريطي صراحة انه مؤلف رسائل الاخوان .

٧ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج٤ ، ص ٥٢ .

٨ المصدر نفسه ، ص ٥٧ وما بعد .

٩ اخوان الصفاء ، الرسالة الجامعة ، ج٢ ، ص ٣٩٥ .

١٠ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج٤ ، ص ٤٢ .

١١ من اللفظة اليونانية manthâno ، اي يعلم .

١٢ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج١ ، ص ٢١ .

١٣ المصدر نفسه ، ص ٢٢ .

١٤ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج١ ، ص ٣٩٥ .

١٥ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج١ ، ص ١٢٦ .

١٦ ان كتاب « العالم » مؤلف منحول على ارسطوطاليس ، وهو من آثار القرن الاول للميلاد ، وجله مردود الى الفيلسوف الرواقي بوسيدونيوس الافامي . الا ان العرب اعتبروه من مؤلفات ارسطو . انظر : Ross, *Aristotle*, p. 11 ، وهو يلحق في التراث العربي بمؤلف ارسطو الموسوم « بكتاب السماء » .

١٧ لهذا التمثيل بالجنة دلالة تاريخية طريفة . فقد عمدت احدى الفرق الاسماعيلية المعروفة

بالحشاشين في قلعة الموت الى استخدام هذه الوسيلة من اجل اجتذاب الاتباع ، انظر :
Hitti, *History of the Arab*, p. 446 f.

١٨ بسط نيقوماخوس الجرشي (القرن الاول للميلاد) . كما فعل بامبليخوس من قبل ، مضمون اللاهوت الفيثاغوري في رسالة عنوانها ...
Theolegoumena tes arithmetikes
راجع : (Sarton, *History of Science*, vol. I, p. 360)
والذي وصلنا منها بالعربية « مدخل الى الحساب » منسوب الى ثابت بن قرة ، انظر الطبعة التي حققها كوتش ، بيروت ، ١٩٥٩ .

١٩ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج٣ ، ص ٢٠٠ .

٢٠ المصدر نفسه ، ج١ ، ص ٤٩ .

٢١ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج١ ، ص ٥٢ .

٢٢ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج١ ، ص ٥٤ ، و ج١ ، ص ١٨١ ، وفي اماكن متفرقة . والكاتب في المرجع الثاني يتكلم عن « نشأة الخلائق » ، بينما يتحدث في الاول عن « ابداع الخلائق » .

٢٣ المصدر نفسه ، ج١ ، ص ٥٦ وما بعد .

٢٤ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج١ ، ص ٥٨ — ٥٩ .

٢٥ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج٣ ، ص ١٧٨ — ١٧٩ .

٢٦ المصدر نفسه ، انظر ايضا ، ج١ ، ص ٧٥ وما بعد .

٢٧ هذا الحديث المنسوب الى النبي او الى علي يعلق عليه متصوفة الاسلام المتأخرين اهمية خاصة .

٢٨ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج١ ، ص ٧٦ .

٢٩ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج١ ، ص ١١٥ .

٣٠ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج٢ ، ص ٢٠ .

٣١ في كونيات العرب من اتباع الافلاطونية الجديدة (نظير ابن سينا) هنالك اربع كرات بين كرة القمر وكرة الارض ، تقابل العناصر الاربعة وهي النار والهواء والماء والارض .

٣٢ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج٢ ، ص ٣١ .

٣٣ المصدر السابق ، ص ٣٥ .

٣٤ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج٢ ، ص ٤٧ .

٣٥ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج٢ ، ص ١٨٠ .

٣٦ المصدر نفسه ، ص ١٨١ .

٣٧ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج٢ ، ص ١٨٩ — ١٨٠ .

٣٧ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج٢ ، ص ١٩٧ .

٣٩ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج٢ ، ص ٤٥٦ — ٤٥٧ .

٤٠ المصدر نفسه ، ص ٢٨ ، ١٢ وما بعد .

٤١ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج٢ ، ص ٤١٧ ـ ٤٥٥ ، ج٣ ، ص ٣٣٦ ـ ٤٥٤ ، ج١ ، ص ١٤٧ ـ ١٥٣ .

٤٢ المصدر نفسه ، ج٣ ، ص ٨ .

٤٣ يقتبس المؤلف ههنا من كتاب آثولوجيا المنسوب لارسطو .

٤٤ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج١ ، ص ١٣٧ وما بعد .

٤٥ المصدر نفسه ، ج٣ ص ٧ وما بعد ، ٧٩ وما بعد ، وفى اماكن شتى .

٤٦ المصدر السابق ، ص ٢٠ .

٤٧ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج٣ ، ص ٢٠ .

٤٨ ان لا النافية غير واردة فى النص ، وقد اضفته على اعتبار انه ساقط من النص الاصلي، لان سياق الكلام يقتضيه .

٤٩ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج٣ ، ص ٢٣ .

٥٠ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج٣ ، ص ٣٠ .

٥١ المصدر نفسه .

٥٢ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج٣ ، ص ٦٢ ، ٦٣ .

٥٣ المصدر نفسه ، وفى اماكن متفرقة ، قابل الرسالة الجامعة ، ج١ ، ص ٦٨٩ وما بعد .

٥٤ المصدر السابق ، ص ٧١ وما بعد .

٥٦ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج٤ ، ص ٣٣ ، ، ج٣ ، ص ١٦٥ ، ٣٠٨ .

٥٥ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج٣ ، ص ٧٦ وما بعد .

٥٧ المصدر نفسه ، ج٣ ، ص ١٦٥ وما بعد ، ٤٩٨ وما بعد .

٥٨ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج٣ ، ص ٤٨٦ وما بعد ، ٤٣١ .

٥٩ المصدر نفسه ، ج٤ ، ص ٢٨ وما بعد ، ٥٣ ، ٧٤ ، ١١٧ وفى اماكن شتى ، ولكن قابل ج٣ ، ص ٧٢ .

٦٠ المصدر السابق ، ج٣ ، ص ٢٠٣ وما بعد .

٦١ اخوان الصفاء ، ج٤ ، ص ٤٢ ، انظر ايضا اعلاه .

٦٢ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج٣ ، ص ٤٦١ ، ٤٥٢ ، وفى اماكن شتى .

٦٣ المصدر نفسه ، ص ٤٥٢ وما بعد .

الباب السادس

انتشار الفكر الفلسفي في القرن العاشر

الفصل الأول

ابو حيان التوحيدي

من اتباع ابن سينا

كان من شأن شهرة الفارابي وابن سينا ان تفضّ من مكانة مفكرين آخرين هم دونهما شهرة ، لكنهم في الوقت نفسه ، من دعاة الافلاطونية الجديدة البارزين الذين اشتهروا في القرن العاشر واوائل الحادي عشر . لذلك ، لا بد لنا من ان نخص بالذكر بعض تلامذة ابن سينا . فقد وضع ابن المرزبان (بهمنيار) ، وهو من اوسع اتباعه شهرة ، كتابا جامعا في ثلاثة اجزاء بسط فيه فلسفة استاذه ، سماه كتاب « التحصيل » ١ ، تناول فيه موضوع المنطق ، والطبيعة ، وما بعد الطبيعة . لكنه خلا من الاصالة . وهو مع اتصافه بالوضوح ، ليس فيه الكثير مما يثير اهتمام المعنيين بالفكر الفلسفي في الاسلام ، وميزته الوحيدة انه خالف في تنسيقه للموضوعات الفلسفية الترتيب التقليدي ، كما يشهد على ذلك الحاق بحث الطبيعة بموضوع ما بعد الطبيعة . ومن تلامذة ابن سينا ايضا الكرماني والمعصومي وابن زيلا ، ونحن نقتصر على ذكر اسمائهم لانهم لم يتركوا لنا آثارا مكتوبة ، او لان مثل هذه الاثار لم تبلغنا .

ابو حيان التوحيدي

وكان من مشاهير المؤلفين في هذا العصر العلامة الاديب ابو حيان التوحيدي (توفي حوالى ١٠٢٣) ، وقد كان له تأثير واسع في حلقات الادب والفلسفة في النصف الثاني من القرن العاشر . كان ابو حيان تلميذا وصديقا لعالم بارز آخر هو ابو سليمان السجستاني (ت ١٠٠٠) الذي تميز بالتضلع من علوم اليونان ، كما يشهد على ذلك كتابه في تاريخ الفلسفة اليونانية ـ الاسلامية المعروف بـ « صوان الحكمة » والذي حرره البيهقي (ت ١٠٧٠) في القرن الحادي عشر ٢ . وقد نسبت الى السجستاني ، الذي لقب بالمنطقي ، شروح كثيرة على منطق ارسطوطاليس والمواضيع المتصلة

به ٢ . لكن هذه المؤلفات ـ لسوء الحظ ـ لم يبلغنا منها شيء . والواقع انه باستثناء ما رواه ابو حيان من ارائه الفلسفية والمنطقية ليس بيدنا اي دليل على اثره الفكري ، الا الاشارات العابرة التي اطراه بها مؤلفو الفكر الفلسفي ٤ .

كتاب الامتاع والمؤانسة

ان التوحيدي الذي عرضنا له في حديثنا عن اخوان الصفا ٥ قد احرز شهرة اوسع عن طريق مجموع من المؤلفات الادبية الفلسفية ، اهمها من الناحية التاريخية كتاب « الامتاع والمؤانسة » . وهو سلسلة من الاسمار تناولت العديد من الموضوعات الادبية والفلسفية . وهذا الكتاب الذي وصف بانه نوع من « الف ليلة وليلة فلسفية » افرغه مؤلفه في قالب أدبي أنيق ، خلافا لما جرى عليه فلاسفة العصر ، لكنه لم يكن غريبا عما الفته اقلام ادباء القرن العاشر .

وفي كتاب « الامتاع » نظرات فلسفية في احوال الحياة عامة ، وفي محن المؤلف وهمومه الشخصية المشحونة بالحزن والمرارة . لكننا لن نتوقف الان عند هذا الجانب من الكتاب . ان التوحيدي لم يكن في هذا الكتاب وفي سائر مؤلفاته مؤلفا منظما في الفلسفة ؛ الا انه تميز مع ذلك بسعة الاطلاع في باب الفلسفة ؛ ، اما ملاحظاته على معاصريه فكثيرا ما كانت جارحة واحيانا خبيثة ، لكنها جاءتنا احيانا صحيحة ومفيدة . ورأيه في العديدين منهم ، من ابن زرعة المترجم الى مسكويه الفيلسوف (وقد كان رفيقا له) انهم كانوا مرتزقة او خلعاء ٦ .

محتوى كتاب الامتاع

وقد حفظ لنا التوحيدي في وقائع الليلة الثامنة حوارا مفيدا جرى بين ابي بشر متّى ، اشهر علماء المنطق في عصره ، وابي سعيد السيرافي ، احد علماء النحو والفقه ممن كانوا يتمتعون بمكانة مرموقة . جرى هذا الحوار بحضور الوزير ابن الفرات في سنة ٣٢٦ للهجرة (٩٣٢ م) وعمد المؤلف الى تدوينه من تقرير شفهي عنه ٧ . ويتردد صدى هذا الحوار ، بعد ذلك ، في بعض ما كتب الفارابي في موضوع الصلة بين المنطق والنحو ، مما سبق لنا أن اشرنا اليه ٨ . لكن هذا الحوار جاء مشحونا بالمشاعر العاطفية لما داخله من النزعات العنصرية والمذهبية . فقد اخذ السيرافي على ابي بشر تشبثه

بالتراث اليوناني مع انه كان يجهل اليونانية (اما ترجماته المنطقية فقد نقلت عن ترجمات سريانية سابقة) ، وحمل عليه لركاكة تعبيره ألعربي. ولا يتصدى ابو بشر لتفنيد هذا الانتقاد ، بل يكتفي بالقول : ان النحو يتعلق بالالفاظ ، اما المنطق فيعالج المفاهيم ، والمفاهيم لا تتأثر بلغة الترجمة ؛ قال : « يكفيني من لغتكم هذه الاسم والفعل والحرف ، فاني اتبلغ بهذا القدر الى اغراض قد هذبتها لي يونان » ٩ .

بين علم النحو وعلم المنطق

اما القضية الكبرى التي يعرض لها متى بن يونس ، وهي ان المنطق هو الاداة التي يميز بها الكلام الصحيح من الفاسد ، فيعارضها السيرافي بقوله ان هذا التمييز هو من شأن علم النحو ، ثم يسأل : كيف يمكن أن يكون المنطق ، وهو العلم الذي استنبطه رجل يوناني (هو ارسطوطاليس) اداة يحترس بها رجل تركي او هندي او عربي عن الخطأ في التعبير ؟ وجواب متى هو : ان المنطق انما يعني بالمفاهيم التي ينطوي عليها التعبير اللغوي، فالاختلاف العنصري بين الجماعات ، لذلك ، لا دخل له في هذا الخلاف . ويمثل على ذلك بقوله : ان مجموع اثنين واثنين هو اربعة في كل مكان ويلاحظ السيرافي في جوابه ان قياس المنطق على هذه المسألة الحسابية مضلل ، لان الاحكام المنطقية ليس فيها من ألدقة ما في العمليات الحسابية ؛ ويردف ان المنطقي لا يستطيع ان يتخلى عن اللغة تخليا تاما ؛ والذي يبدو ان احدنا لا يستطيع اتقان علم النحو ما لم يتقن اللغة التي وضع بها علم المنطق ، وهي اليونانية ، وقد كان مناظره يجهل هذه اللغة جهلا تاما ١٠ .

ثم يطرح السيرافي على متى بن يونس اسئلة في النحو تتعذر عليه الاجابة عنها . فيتم بذلك للسيرافي نصر كاسح على خصمه ، في حين كان خصمه قد اقر صراحة في بدء المناقشة بانه يجهل المشاكل النحوية التي تنطوي عليها هذه اللغة المعقدة . وكان كلما ازداد متى تقصيرا في مواجهة التحديات اللغوية ، ازداد السيرافي ثقة بنفسه وتبجحا بعلمه. حتى بادره متى في احدى المناسبات بقوله انه لو واجه مثل هذا الاستجواب في علم المنطق لكان مصيره من شدة الاضطراب والخذلان مثل المصير الذي لقيه هو في موضوع اللغة . لكن السيرافي لم يلن في موقفه ، بل واصل دعواه بان متى وزملاءه المناطقة قد شوهوا اللغة العربية وافسدوها بما ادخلوه عليها من الفاظ وتعابير غريبة عنها . وادهى من ذلك ان ابحاثهم في المنطق ما كانت يوما مستوفاة او مستقصاة ، وان علمهم هذا مع ما يدعى له من شرف الغاية

كوسيلة لبلوغ الحق ، لم ينجح في حل اي من الخلافات الجدلية .

ولا حاجة الى القول ان المشاهدين ، فضلا عن الوزير ، ابتهجوا لانتصار النحوي على المنطقي . ولم يقتصر الامر على المنطقي النسطوري ، متى بن يونس ، بل شمل فيلسوفا مسلما لا يرتقي الشك الى صحة ايمانه هو الكندي ، فقد كان ممن جرفهم تيار التهكم الذي ختمت به هذه المناظرة . ذلك ان موجة التحامل على الفكر الهيليني ، ومناواة الاتجاه الفلسفي ارتفعت كثيرا في هذه الفترة ، زادت عوامل لغوية وعرقية ودينية وسياسية ، في العنف الذي كانت تناقش به مثل هذه القضايا علنا ، فكانت هذه الحقبة ، كما سنرى ، الفترة التي شهدت ظهور الاشعرية ، وهي الفرقة الكلامية التي جابهت المعتزلة ، وقدر لها اخيراً ان تطغى على حركة الكلام لمدى مديد من الزمان .

بين احكام الشريعة ومبادىء الفلسفة

وتناولت وقائع الليلة السابعة عشرة مناظرة هامة في موضوع خطير آخر من المواضيع التي شغلت مفكري العصر ، هو الصلة بين الفلسفة والعقيدة الاسلامية . على ان التوحيدي يكتفي ههنا بسرد اراء استاذه السجستاني في موضوع « رسائل اخوان الصفاء » التي كانت قد صدرت في هذه الفترة ١١ . فراي السجستاني بها ، وهو في الغالب راي التوحيدي ، ان محاولة الاخوان هذه في الجمع بين الفلسفة اليونانية والعقيدة الاسلامية محاولة مصيرها الفشل التام . وقد حاول مفكرون آخرون ، هم أعلى كعبا من « الاخوان » ، هذا التوفيق ولم يظفروا منه بطائل . فالايمان الديني ، في عرفه ، الهام الهي لا يفتقر الى شيء من علوم الفلاسفة والمناطقة والمنجمين . ولو كانت هذه العلوم من لوازم الديانة ، لحثنا القرآن على تحصيلها . الا انه بدلا من ذلك ، حذرنا منها واشار علينا بتجنبها . ومع كل ما تعرض له المسلمون من خلافات حول العقائد والفرائض ، لم يحاول احد من ارباب الفرق الكلامية ، ولا من اصحاب المذاهب الفقهية ، ان يستعين بالفلسفة على حل المشاكل المستعصية . وحتى النصارى والمجوس (عبدة النار) انفسهم لم يلجأوا يوما الى الفلسفة لحل خلافاتهم الجدلية ١٢ .

النبوة تغني عن الفلسفة

والفيلسوف عنده هو دون النبي ، كما ان العقل دون الوحي . والوحي

هو الاسلوب الذي يخاطب به الله البشر ، وفي جملتهم الفلاسفة . ويضيف الى ذلك ان العقل لو كان جديرا ببلوغ الحق وحده ، لكان الايمــان فضلا . لكن العقل الذي يملكه جميع الناس غير موزع عليهم بالتساوي . فاذا انعدم الوحي بقي الحق محجوبا عن البعض الى الابد ١٣ .

الفصل الثاني

مسكويه

علومه ومؤلفاته

عاصر التوحيدي اثنان من ألمع مفكري العصر هما يحيى بن عدي ـ وقد سبقت الاشارة اليه بين تراجمة العصر ـ ومسكويه خازن السلطان البويهي عضد الدولة . وكان ثانيهما يتردد على الحلقات الادبية والفلسفية نفسها التي ارتادها التوحيدي . ومع ان التوحيدي (وكذلك ابن سينا) كان سيء الرأي بمكانة مسكويه الفكرية يحتقره لبخله ويستسخف تجاربه الباطلة في الكيمياء ١٤ ، فهو الذي يوافينا باوفر مجموعة بلغتنا من ارائه الادبية والفلسفية ، وذلك في مؤلف آخر من مؤلفاته هو كتاب « الهوامل والشوامل » وينبغي لذلك اعتبار مسكويه ، الى جانب التوحيدي والسجستاني ، الرعيل الاول ، بين ادباء العصر الموسوعيين . ذلك ان علمه تدرج من التاريخ الى علم النفس فالاخلاق . وقد وصلنا من قلمه كتاب في التاريخ العام هو « تجارب الامم » ، ومجموع من الحكم اليونانية ـ الفارسية ـ العربية هو كتاب « جاويدان خرد » سبقت الاشارة اليه ١٥ ، وكتاب في الاخلاق هو « تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق » ، ومقالات في علم النفس ؛ ونسب اليه فضلا عن ذلك ، مؤلفون قدماء ١٧ كتابا يبحث في الصيدلة والطبخ .

في اثبات الاول

يبسط مسكويه في كتاب « الفوز الاصغر » وهو من مؤلفاته الهامة . اصول الافلاطونية الجديدة ، وهو متقدم بالزمان على كتاب ابن سينا المماثل الموسوم بـ «النجاة». لكن بين الكتابين فوارق ملحوظة في الاسلوب وفي المحتوى. ذلك ان العلوم الفلسفية ، كما يرتبها مسكويه هي الرياضيات فالمنطق فالطبيعة ، فما بعد الطبيعة ؛ في حين ان ترتيبها التقليدي ، عند اتباع الافلاطونية الجديدة من فلاسفة العرب ، كما اثبته الفارابي وابن سينا ، يقدم علم المنطق باعتبار انه المدخل لدراسة سائر العلوم الفلسفية . ففي موضوع

اثبات الاول ، ذكر مسكويه ان جميع الفلاسفة « القدماء » اثبتوا وجود الله واقروا بوحدانيته ، وان رايهم في هذا الموضوع يتفق مع تعليم الانبياء اتفاقا تاما ١٨ . ودليله المفضل على وجود الله ــ خلافا لسائر فلاسفة الاسلام ــ هو الدليل الارسطوطالي المبني على الحركة والذي هو عنده اظهر البينات واقوى الادلة على وجود الخالق . وهذا الخالق ، او « المحرك الذي لا يتحرك » غير متغير ، وهو مباين كل المباينة لاي كائن آخر . وكان من ثم ان استحال وصفه عقليا بغير الصفات السلبية . على انه لما كان من الواجب ان ننسب اليه اسمى الكمالات ، وجب علينا ان نسترشد في بلوغ هذه الغاية بالكلام الالهي . وبما اتفقت عليه الملة ١٩ .

في نشأة الكون

وفي موضوع خلق العالم ، يذكر مسكويه ان احداث الله للاشياء كان بالصدور ، وان الكائن الاول الذي انبثق من هذا المصدر الاوحد هو العقل الاول الذي يسميه ألعقل الفعال (خلافا لسائر الانبثاقيين من فلاسفة العرب، الذين اطلقوا هذا الاسم على العقل العاشر) وانبثق منه ثانيا النفس ، وثالثا السماء . ثم يواصل الكلام فيذكر ان الله خلق جميع الاشياء من لا شيء ، وكأنه غافل عما يقوم بين رأي القائلين بالانبثاق ، والمؤمنين بالخلق من العدم ، من تعارض فاضح .

في وظيفة النفس ومصيرها

وفي سياق كلامه عن النفس يشكو من شدة الايجاز في كتب ارسطوطاليس ، ومن اختلافات الشارحين لا سيما اسكندر الافروديسي وثاسطيوس . ويصرح بانه كثيرا ما استعان في هذا الموضوع بمؤلفات الحسن بن سوار (ابن الخمار) وهو اشهر اتباع يحيى بن عدي ، الذي سنعرض له بعد قليل . ان ميزة النفس الحقيقية ، عند مسكويه ، هي انها قادرة على تقبل الصور المضادة في وقت واحد . فمعارفها لذلك تشمل جميع الاشياء القريبة والبعيدة ، المحسوسة والمعقولة ؛ اما في وصفه لهذه المعرفة فهو يتابع ارسطوطاليس فيذكر أن النفس وان تباينت وظائفها فان ادراكها واحد ، والا تعذر عليها التمييز بين انواع المعارف المتباينة من محسوسات ومعقولات .

وفي ختام هذا الكتاب بحث في النبوة والتنبؤ هو مزيج من عناصر

افلاطونية جديدة واسلامية واحيانا ايرانية . فهو بعد ان يعرض لموضوع بقاء النفس بعد الموت ، يتوقف عند مصيرها في الحياة الثانية ، وعند السعادة التي كانت دوما غايتها ، سـواء في هذه الدنيا او في الآخرة .

مذهبه في الاخلاق

وربما كان اهم من هذا العرض التقليدي لنظريـة الصدور مـا الفـه مسكويه في فلسفة الاخلاق . فقد ترك لنا في هذا الباب كتابا منظما قـل نظيره في العربية هو كتاب « تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق » . وكان الغرض من وضعه ، كما يذكر المؤلف في مقدمته « ان نحصل لانفسنا خلقا تصدر به عنا الافعال كلها جميلة ، وتكون مع ذلك سهلة علينا ، لا كلفة فيها ولا مشقة ، ويكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي » ٢٠ . ولكي نبلغ هذا الهـدف ، ينبغي لنا في رايه ـ ان نبحث في طبيعة النفس وكمالها وقواها ومصيرها ، كما تقرر ذلك في علم النفس .

فضيلة النفس الانسانية

فالنفس ، كما سبقت الاشارة ، جوهر مختلف كـل الاختلاف عـن الجسد ، وعلى ذلك فهي قادرة على استيعاب الصور المتضادة ، محسوسـة كانت او معقولة ، قريبة او بعيدة ، كبيرة او صغيرة . واما قواها المختلفة ، فالناطقة تختلف عن الحساسة في انها هي وحدها قادرة أن تميز بين الحق والباطل ، وأن تدرك انها تدرك ، بالاضافـة الى موضوعات هذا الادراك . وفضيلة النفس طلب المعرفة ، وهو وظيفتها الرئيسية ، يضاف الى ذلك هجر كل ما هو جسدي ومادي . وفضيلتها هذه تقاس بمدى اقبالها على ما يتصل بطبيعتها ، ونفورها من كل ما يتصل بالجسد .

ميزة الانسان الفعل الارادي

وما يميز الانسان عن سائر الحيوانات بوجه خاص ، هو ، كما يقول ، القدرة على اتيان الافعال الارادية الناجمة عن التفكير والتمييز . وهذه الافعال نوعان : حسنة وسيئة ، او خيرة وشريرة . فالافعال الخيرة ، في تعريفه ، هي الامور التي تحصل للانسان بارادته وسعيه في الامور التي وجد الانسان لها وخلق من أجلها. وتعريفه للشرور انها «الامور التي تعوقه عن هذه الخيرات بارادته وسعيه او بكسله وانصرافه » ٢١ .

الحياة الخيرة وليدة التعاون

وعلى ضوء هذا التعريف الغائي للخير والشر ، نستطيع التدليل على ان الانسان ، بمقدار ما يقوى على العيش طبقا لاحكام طبيعته كحيوان عاقل، يحظى بالسعادة في هذه الحياة وفي الحياة الآخرة . لكننا اذا اخذنا بعين الاعتبار ، ان الاغراض التي ينبغي للانسان ان ينشدها عديدة ، وان طاقاته الخاصة محدودة ، تبين لنا ان الحياة الفاضلة رهن بالاجتماع والتعاون . فالاجتماع يمكن الناس من ان يتعاونوا في طلب اغراضهم ، وفي ان يحب واحدهم الاخر « لان كل واحد يرى كمال نفسه عند الاخر » ٢٢ .

فضائل النفس تابعة لقواها

ان هذا التقسيم لقوى النفس المرتبط بهذه النظرية في الفضيلة هو في اساسه افلاطوني . فللنفس على ما يذكر مسكويه ثلاث قوى : القوة العاقلة او الملكية القائمة في الدماغ ؛ والقوة الشهوانية او الحيوانية المستقرة في الكبد . والقوة الغضبية او السبعية ٢٣ وآلتها القلب .

وهذا التقسيم لقوى النفس يستتبع تقسيم الفضائل ، والرذائل المقابلة لها ، الى ثلاث فئات مقابلة . فعندما يكون الجانب العاقل من النفس معتدلا ، ويتوق الى المعرفة الحقة التي هي غرضها الحقيقي ، تنشأ فيها فضيلة العلم أو الحكمة ؛ وعندما تسعى القوة الشهوية الى غرضها الخاص باعتدال ، وتنقاد الى ارشاد العقل ، تنشأ فيها فضيلة العفة وتتبعها صفة السخاء ؛ واخيرا عندما تخضع القوة الغضبية للقوة العاقلة ، تنشأ فيها فضيلة الحلم وتتبعها الشجاعة . ومن اجتماع هذه الفضائل الثلاث تنشأ فضيلة رابعة هي كمالها وتمامها من حيث اعتدالها ونسبة بعضها الى بعض ، وهي فضيلة العدالة . لذا اجمع الحكماء على ان الفضائل الرئيسية اربع هي الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة . اما اضدادها المقابلة فقد اتفقوا على انها : الجهل والشره والجبن والجور ٢٤ .

وتتفرع عن هذه الفضائل الرئيسية الاربع فضائل فرعية عديدة . فمن الحكمة تتفرع فضائل الذكاء ، والذاكرة ، والتعقل ، وسرعة الفهم ، وصفاء الذهن ، وسهولة التعلم ؛ وعن العفة تتفرع فضائل الحياء ، والدعة ، والصبر ، والسخاء ، والقناعة ، والدماثة ، والانتظام والمسالمة ، والوقار ، والورع ؛ وعن الشجاعة تتفرع فضائل كبر النفس ، والنجدة ، وعظم الهمة ، والثبات ، والحلم ، ورباطة الجاش ، والشهامة ، والجلد ؛ وعن العدالة ــ اخيرا ــ تتفرع

فضائل الصداقة ، والالفة ، وصلة الرحم ، والمكافأة ، وحسن الشركة ، والانصاف ، والتودد ، والعبادة .

نظرية الاوساط الخلقية

ان هذا المزج الرائع بين المفهوم الافلاطوني والمفهوم الارسطوطالي للفضيلة ، يبدو كامتداد للتراث الرواقي والافلاطوني الجديد ، الذي استهدف التوفيق بين تعاليم افلاطون وارسطوطاليس الاخلاقية . وربما كانت صلة الوصل فيه شرح فرفوريوس على « الاخلاق الى نيقوماخس » الذي لم يصلنا ، الا ان ذكره ورد في فهارس الكتب العربية ٢٥ . ومسكويه لا يقتصر في تنسيق نظامه في الفضائل وما يقابلها من الرذائل على الاستناد الى منهج افلاطون وحسب ، بل يستعين به ايضا في شرح نظرية الوسط الارسطوطالي ايضا ، فيعتمدهما معا في تحديد طبيعة الفضيلة . فعلى غرار ارسطوطاليس يشير الى ان الفضيلة ، من حيث هي وسط بين طرفين ، لا يمكن دائما تحديدها بالضبط ٢٦ ، وانه ينبغي لنا ان نفهم بالوسط ، ليس الوسط بالمعنى العام ، بل الوسط بالنسبة الينا ، اي بالنسبة الى فاعل معين في قرينة معينة . ومن هنا نشأت الصعوبة في اكتشاف هذا الوسط . فالعثور على الاطراف وهي عديدة ، اسهل جدا من الوقوف على الوسط وهو مبدئيا واحد .

السعادة بمفهوميها الدنيوي والروحي

ويعالج مسكويه السعادة بمفهوميها الدنيوي والروحي كلا على حدة . فسعادة الانسان الدنيوية تقوم على فرض سلطانه على هذا العالم الذي هو جزء منه ، وتدبيره بما يتفق مع متطلبات الحكمة العملية . ذلك أن طبيعته انما هي حيوانية او جسدية من جهة، وملكية او روحية من جهة اخرى . اما سعادته الاخروية فتقوم على تلك الغبطة الروحية التي ينعم بها في الحياة الاخرة بمشاركة الملائكة والسعداء . والنوع الاول من السعادة دون النوع الثاني بمراحل بعيدة ، والثاني هو ذروة جميع جهودنا الخلقية والروحية ، التي نبلغ فيها ذروة الاكتفاء الذاتي الذي هو من خواص الحياة الالهية . ويعمد مسكويه الى دعم رايه هذا باقتباس فقرة من ترجمة لابي عثمان الدمشقي يظن انها خلاصة رسالة لارسطو في فضائل النفس ، لكنها ولا ريب، صيغة محرفة للمقالتين السادسة والسابعة من الكتاب العاشر من « الاخلاق

الى نيقوماخس » ٢٧ ، يصف ارسطو فيه حياة التأمل بانها ضرب من المشاركة في الحياة الالهية التي تصبو اليها الطبيعة البشرية بكاملها ٢٨ .

ومع ذلك فمسكويه ، شأن ارسطوطاليس ، يتحاشى الانتقاص من الحياة العملية التي لا تتيسر لنا الا عن طريق خيرات الحياة الخارجية ، ولا تتم الا بمعونة الاصدقاء . فالصداقة الانسانية بالنسبة اليه مقوّم اساسي للحياة الفاضلة .

سبيل الصداقة والمحبة

وكذلك الخيرات الخارجية ، ان هي طلبت باعتدال . والرغبة الملحة في كسب الاصدقاء والحرص على التمتع بصحبتهم اللذين يصفهما ارسطو في نطاق الالفة الجماعية التي جعلها في كتاب « السياسة » الميزة الاساسية للانسان الذي « ليس هو الها ولا بهيمة » ٢٩ . ويتطرق مسكويه بعد الصداقة الى انواع المحبة الاخرى ، نظير حب الزوج أو الولد ، والولاء للحكماء وارباب الفضيلة ، واخيرا محبة الله . ثم يدلي بارشادات في كيفية تدبيرنا لانفسنا ، وتصرفنا مع اقراننا من البشر . ويذكر في هذا الصدد مشكلتين مختلفتين تواجهان الرجل الفاضل والمعلم الصالح في وقت واحد ، هما الحفاظ على الاخلاق السليمة بعد اكتسابها ، واستعادتها متى فقدت ، مما يتيح لنا ان نتحدث ، في نطاق الفلسفة الخلقية ، عن مهمة وقائية واخرى علاجية ، كما نفعل عادة في علم الطب ٣٠ .

امراض النفس ، اسبابها وعلاجاتها

ان المرض الخلقي الذي ينبغي ان يشجب بشدة ، فوق جميع الامراض التي تصيب النفس وتدفعها الى معاناة قلق لا موجب له ، هو الخوف ، لا سيما الخوف من الموت. هذا الخوف هو الذي يطغى على عقول الجهال والرعاع الذين لا يفهمون طبيعة الموت الحقة ، فهم يعتقدون انه بانحلال اجسادهم ينتهي امرهم وينحل كيانهم . وانما الموت عبارة عن انتقال النفس ، لدى مفارقة الجسد الذي كان آلتها في اثناء حياتها على الارض ، الى مرتبة اخرى ارقى مقاما واكثر نقاوة واوفر نعمة . ولما كانت النفس جوهراً بسيطاً، كانت غير معرضة للانحلال والاضمحلال ، لكنها قابلة للاستحالة. فالفيلسوف الذي يدرك هذه الحقيقة في النفس ، يتحرر من ذلك القلق الذي يستدعيه خوف الموت فضلا عن مصائب الدنيا . ان الفيلسوف الحق هو ، ولا شك ،

ذاك الذي بلغ مرتبة « الموت الارادي » التي لا يدركها الم ، خيالي أو حقيقي. والموت الارادي خلافا للموت الجسدي ، يستتبع اماتة الجسد والشهوات مما اوصى به الفلاسفة عامة ، وافلاطون خاصة ٢١ .

واذا كان الخوف من الموت متأتيا عن الخوف من العذاب الذي يظن انه يلازم الموت ، فيجدر التذكير بان العذاب انما يصيب الاحياء فقط . اما الاموات ، وقد فارقت نفوسهم اجسادهم ، فقد تخطوا طور العذاب ، لانهم تجاوزوا طور الشعور . واذا ادعى البعض ، مع ذلك ، اننا انما نخاف من الموت لاننا نخشى العقاب الذي يتلوه ، فمن الواضح ان موضوع قلقنا يصبح عندها العقاب لا الموت . والحكيم باستطاعته ان يتحاشى الآثام التي تقود اليه ٣٢ .

والمرض المضني الآخر الذي هو من اشد الامراض على النفس هو مرض الحزن ، وخير علاج له هو الفلسفة . والحزن نظير الخوف من الموت هو نتيجة الجهل ، سواء في ذلك جهل احوالنا العابرة في هذه الحياة ، او جهل مقومات سعادتنا الحقيقية ، او تفاهة قلقنا على مقتنياتنا الدنيوية التي هي عنوان شقائنا .

ويختم مسكويه بحثه الاخلاقي بهذا التحليل لعاطفة الحزن ولطبيعته الاصيلة ، فيقف منه وقفة تأملية مشوبة بروح سقراطي في فن مدافعة الحزن ، وهو الموضوع الذي ختم به العديدون من فلاسفة الاسلام ابحاثهم الاخلاقية ، ذكرنا منهم ، في ما سبق ، ابا يوسف الكندي ، وابا بكر الرازي.

الفصل الثالث

يحيى بن عدي

مكانة يحيى الفريدة

وهنالك علم آخر برز في القرن العاشر ، كان من افراد هذه الحلقة الناشطة من الفلاسفة والمناطقة ، هو العالم اليعقوبي يحيى بن عدي ، الذي عرضنا له سابقا كأحد كبار المشتغلين بالترجمة في ذلك العصر ٢ .

لم يكن يحيى هذا مجرد ترجمان للعلوم السريانية ـ اليونانية ، بل تجاوز هذه المرحلة حتى بات جديرا بمكانة فريدة في رواية المناظرات الفلسفية والكلامية التي احتدمت في القرن العاشر . وتشهد على علمه الواسع الاخبار الكثيرة التي تخصه بفضل فريد هو انه حفظ لنا ـ وغالبا بخط يده ـ العديد من النصوص الفلسفية والمنطقية التي اعتبرها العلماء ورعاة العلم ذات اهمية بالغة . وتعترف له كذلك بفضل نشرها واشاعتها . من تلك الاخبار ، مثلا ، الرواية التي تجعله مترجم كتاب ارسطو « في ما بعد الطبيعة » بجملته ، مع ان ترجمته تنسب عادة الى نقلة آخرين ٢٤ .

مؤلفات يحيى المعروفة

وتشهد لمكانة يحيى في علم المنطق مؤلفاته الضخمة في هذا الموضوع ٣٥ ، ويؤيد ذلك ثقات المؤرخين . فقد قدموه على سائر زملائه ، واعتبروه كبير علماء المنطق في عصره ، فاستحق هذا اللقب بعد العالمين اللذين تزعما علم المنطق انذاك في بغداد ، وهما الفارابي وابو بشر متى بن يونس ، وكانا كلاهما من اساتذته ٣٦ .

وينبغي ان يضاف الى مجموع مؤلفاته في المنطق ، العديد من المؤلفات الاخرى في الفلسفة والاخلاق ، فقدت جميعها الا كتابا واحدا هاما في الاخلاق هو « تهذيب الاخلاق » . ومن مؤلفاته المبتكرة الجديرة بالذكر كتاب في صلة المنطق بالنحو ، وهو من نوع المناظرات التي كانت تجري في المجالس الادبية في بغداد ، وتناقش فيها العلاقة بين منطق اليونان ونحو العرب . وله

مصنفات اخرى في طبيعة المتصل ، واللامتناهي ، وفي الجزء وفي طبيعة الممكن ... الخ ٣٧ .

اصلاح الاخلاق بالتعليم

ان كتاب « تهذيب الاخلاق » الذي سبق ، في الراجح ، كتاب مسكويه في الاخلاق بنحو نصف قرن ، هو احد الكتب الاخلاقية القليلة التي تحدرت الينا . وفي هذا الكتاب ، ان ميل الانسان الطبيعي هو ان ينساق للنوازع الشريرة بطبيعته الحيوانية . ومع ان التعليم جدير بان يهذب هذا الميل الى حد ما ، فان الاشرار لا يردعهم في بعض الحالات الا الاكراه ، وربما بلغوا من الفساد حداً لم يرج معه لهم اي اصلاح ٣٨ .

التنافر بين قوى النفس

يسند يحيى الفروق الاساسية في الخصال الخلقية ، كما يفعل مسكويه ، الى التنافر الناتج عن الضغط والتوتر الناجمين عن تضارب قوى النفس الثلاث : الشهوانية والغضبية والعاقلة . فمتى تسلطت القوة الشهوانية على انسان ما غدا اقرب الى البهائم منه الى البشر ؛ فينفر لذلك من صحبة أقرانه ، ويطلق العنان لنزواته ورغباته الطبيعية . فاذا فقد الامل من رجوعه عن غيه ، وجب على الدولة انذاك ، ان تؤدبه بمنعه من مخالطة رفاقه ، لئلا يفسد اخلاقهم بمثاله السيء ، ومتى تحكمت به القوة الغضبية ، صار عنيفا او حقودا ، وانتهى من ثم الى الامعان في الاعمال العدوانية ضد اخوانه من البشر ٣٩ .

التنسيق بين هذه القوى

اما القوة العاقلة ، التي تميز الانسان عن البهائم ، فان شرف الانسان منوط بتسلطها على القوتين الاخريين . والفضائل الخلقية الخاصة بهذه القوة هي تحصيل المعرفة ، وحسن التصرف في الشؤون الخاصة والعامة ، والالفة والاحسان ، والصبر والاعتدال ؛ واما رذائلها فالخبث ، والرياء ، والغيرة التي تنجم جميعا ، كما هو واضح ، عن وضعها في غير موضعها . وتحصيل الفضائل العقلية هو اساس الحياة الفاضلة بوجه عام لان الانسان الذي يلتزم بهذه الفضائل يصبح مهيأ لضبط قوتيه الشهوية والغضبية ، قادرا على اجراء التنسيق بينهما ٤٠ .

انواع الفضائل والرذائل

وتشمل الفضائل الاساسية ، في رأي يحيى ، الاعتدال والكرامة والصبر والادب والالفة والرحمة والاخلاص والتواضع والكرم . وفي مقابل هذه الفضائل مجموعة كبيرة من الرذائل منها : الشبق والقحة والخفة والطيش والجفاء والكبرياء والمكر والكذب والبخل .

على ان المؤلف ، في عرضه لهذه الفضائل ، التي تحدرت اليه ولا شك من اصول ارسطوطالية ــ رواقية، لا يدعو صراحة الى مذهب الوسط الخلقي، لكن تحليله هذا ينطوي ضمنا على هذا المذهب . وبناء عليه يوافق ارسطو في ان بعض الاعمال أو الخصال هي من جملة الفضائل بالنسبة الى بعض الناس، لكنها من الرذائل بالنسبة الى سواهم . ومن هذا الصنف شهوة الثناء ؛ فهي متى شابها الغلو غدت مستنكرة ، لا سيما في من تقدمت بهم السن . ومنها التقشف ، فهو يحسن برجال الدين والعلماء واضرابهم ، لا بالملوك والحكام ؛ ومنها كذلك العظمة ، فهي مما يليق بهؤلاء دون أولئك ٤١ .

ان الفضائل والرذائل المذكورة اعلاه موزعة بين جميع الناس على السواء . فنحن لا نجد احدا خلوا من كل رذيلة ، او متحلّيا بكل فضيلة . فالفضيلة هي سمة النبل الحقيقية لا الثروة ولا المكانة الاجتماعية ، كما يظن البعض ، وانما هما مظهران من مظاهر حياته الخارجية ليس الا . والحق مع ذلك ، ان خيرات الحياة الخارجية اذا اضيفت الى الفضائل فان اجتماعهما يضمن سعادة اوفر ؛ متى كان صاحبهما من ارباب الفضل والاحسان . اما الجهال والفاسقون فان الثروة تقودهم في الغالب الى المزيد من الفساد ، كما انها تمد الاغنياء بوسائل الفسق والفجور . وحيازة الثروة ، على أي حال ، امر عابر ؛ فمتى فقد الاغنياء كنوزهم الدنيوية ، انحطوا الى منزلة امثالهم من غير المحظوظين ، وفقدوا بالتالي الاحترام الذي بلغوه اصلا عن طريق اموالهم، لا بحكم شخصياتهم ٤٢ .

احراز الفضائل

اما اكتساب الفضيلة ، الذي يتم فقط تباعا وبالمراس فيبدأ باخضاع القوة الشهوانية والقوة الغضبية في النفس لسلطة القوة العاقلة . وعندما يتم للمرء ترويض قوته الشهوانية ، يترتب عليه ان يسعى في تحويل نزعاته عن الاغراض الدنيا التي ربما مالت اليها ، الى غرض خليق بها من النوع نفسه . فاذا تمردت هذه النزعة في اول الامر على صاحبها ، فينبغي ان لا

يستسلم لها ، بل أن يحاول ذلك تكرارا ، حتى تنقاد له النفس . ومما يساعد على تحقيق ذلك ـ بصورة خاصة ـ التماس صحبة الزهاد والنساك والاتقياء والعلماء ، وتجنب مرافقة الاشرار والمتهتكين ٤٣ .

واسوأ عشراء يخالطهم الانسان هم مدمنو الخمرة ، لان الخمرة تحرك الشهوات . ومع ان تناولها باعتدال ليس عملا شريرا بحد ذاته ، فان شربها في صحبة الندماء يقود حتما الى السكر وقبيح الافعال ، لا سيما عندما يقترن بالعزف والغناء تؤديهما النساء المتبرجات ٤٤ .

وينبغي للذي يسعى في ترويض قوته الغضبية ان يتأمل في التصرف المضحك الذي يصدر عن سريعي الغضب في رعونتهم وسورة غضبهم . وهذا جدير بان يجنبه الاقتداء بهم ، اذا استثاره امر ما ، وان يزين له ، بدلا من ذلك، التخفيف من سَورة غضبه. وعليه كذلك ان يمتنع عن مخالطة المشاغبين والمعربدين ، وان يأبى شرب الخمور القوية ، ويتجنب المناسبات التي قد تثير الغضب .

وعلى ذلك فالقاعدة العامة في باب تهذيب الاخلاق ، كما يشير المؤلف ، هي اخضاع القوتين الشهوية والغضبية للقوة العاقلة . وبمقدار ما يتم لها التسلط عليهما ، تنجو النفس من التجربة او الرذيلة ٤٥ . وبناء عليه، فالغرض الاول الذي يهدف اليه التهذيب الخلقي هو تنمية هذه القوة ، وذلك عن طريق الدراسة والتأمل في المشاكل العقلية الصعبة . وهذه الدراسة يجب ان تبدأ بتحصيل موضوع الاخلاق والسياسة ، وان تنتقل من ثم الى ما هو اكثر تجريدا في حقل العلوم النظرية .

ومتى خضعت النفس حقا للقوة العاقلة ، لم تصادف الكثير من الصعوبة في التمييز بين الخير والشر ، او النافع والضار ، بل تعيش بمقتضى ارشادات تلك القوة . وتستطيع النفس عندها ، بصورة خاصة ، ان تتحقق من بطلان الافعال الشريرة والافكار الفاسدة ، ويتضح لها كذلك ان الضرر الذي يصيب المعتدي والمعتدى عليه معا افدح جدا من الفائدة المرجوة من تلك الافعال .

مناقب الرجل الفاضل

أما الصفات التي يجب ان يتحلى بها الرجل الفاضل الحق فهي :

اولا : ان يحرز جميع الفضائل ، وان يخلو من جميع الرذائل ولا بد من الاعتراف بان هذه الرتبة عزيزة المنال ، فاذا افترض ان انسانا ما بلغها ، كان

اقرب الى الملائكة منه الى البشر ٤٦ ؛

ثانيا : ان يتوق الى المرتبة العليا ، وان يعتبرها مع ذلك مجرد مرحلة في سيره نحو الكمال الخلقي ؛

ثالثا : أن يتوفر على تحصيل العلوم ، وينتهي من ثم الى دراسة الاخلاق والسياسة ؛

رابعا : ان يعمل على صحبة العلماء والاتقياء ، ويتجنب عشرة الخلعاء والباغين ؛

خامسا : ان يضع نصب عينيه « مبدأ الاعتدال » لينظم بموجبه حياته اليومية في ما يتصل بالطعام والشراب وسائر الملذات ؛

سادسا : ان يزدري المال الذي هو مجرد وسيلة لتكلف الحياة الشريفة ، وان لا يدخره او يمتنع من انفاقه على غاية شريفة عند الحاجة ؛

سابعا واخيرا : ان يعوّد نفسه محبة جميع الناس والرافة بهم ؛ لان الناس ، على مستوى العقل الذي هو جوهر الانسان ، يؤلفون اسرة واحدة او عشيرة واحدة . وما لم تطغ عليه القوة الغضبية ، وتجرفه شهوة التسلط على الاخرين ، فلا بد من أن يرى في جميع الناس اخوة له ورفاقا ٤٧ . وكلما تفحص الامور عقليا ، ازداد يقينا ان الناس اما فاضلون يستحقون حبه ، أو فاسدون خليقون بشفقته ورحمته . وهذه الصفة مستحبة بوجه خاص ، في الملك والحاكم الذي هو من الرعية بمنزلة السيد من افراد اسرته ٤٨ .

يحيى والكلام الاسلامي

لم يكن اهتمام يحيى بن عدي بالمسائل الكلامية ، كما يبدو ، دون اهتمامه بالمسائل المنطقية الفلسفية ؛ فلقد كانت منزلته في تاريخ الفكر الكلامي في الاسلام من البروز بحيث أعتبر من العلماء القليلين من نصارى العصر الذين دخلوا في مناظرات كلامية مع معاصريهم من متكلمي المسلمين . ومن الاهمية بمكان ، في هذا الصدد ، تفنيده لرسالة كتبها فيلسوف من ابناء القرن التاسع هو الكندي ، في الرد على التثليث ، لم تحفظ لنا الا في رد يحيى عليها . وفضلا عن ذلك ، فهو واحد من مؤلفي النصارى القلائل الدين عرض مؤلفون مسلمون لاحقون لآرائهم الكلامية بالبحث والاقتباس . وهذا موسى بن ميمون ، الفيلسوف اليهودي في القرن الثاني عشر ، يعترف له بفضل السبق الى نقل اساليب النقاش الكلامي الى المسلمين ٤٩ .

ان مؤلفات يحيى الكلامية التي حفظتها لنا مخطوطات عديدة في الفاتيكان

او في باريس ٥٠ ، تؤلف مجموعين : احدهما تفسيري ، والاخر جدلي . ويبدو ان بعض رسائله الجدلية المفقودة كانت قد وجهت ضد المذهب الاشعري الناشىء الذي كان هو الاخر موضوعا لهجوم شنه عليه عديدون من الفلاسفة والمتكلمين المسلمين . وعلى ذلك فرسالته في « ابطال حجج الذين ادعوا ان الافعال (البشرية) يخلقها الله ويكسبها العبد » ، ورسالة اخرى شبيهة بها (قد تكون هي عينها) عالج فيها ايضا خلق الله لافعال الانسان ، كانت موجهة بلا ريب ضد مفهوم الاشعرية لفكرة الكسب التي سنبسطها بعد قليل . وله رسالة يشجب فيها خطأ الذين يذهبون الى ان الله يعلم الافعال الحادثة قبل وقوعها ، ورسالة اخرى في حقيقة الممكن . وهاتان الرسالتان ، على ما يبدو ، عالجتا مسألة شغلت متكلمين مسلمين من اتباع الفرقتين المتنافستين ، المعتزلة والاشعرية ، وهذه المسألة هي : هل يمكن ان يكون لذات ما نوع من الوجود المتقدم على وجودها بالفعل في عالم الطبيعة ، فقد اجاب عنها الاشاعرة بالنفي ، واجاب المعتزلة بالاثبات ، محتجين بقولهم « ان المعدوم هو ايضا شيء » .

بين التوحيد والتثليث

اما رسالته في الوحدانية فقد قصد منها ، ولا شك ، تقرير الاعتقاد المسيحي بوحدة الطبيعة الالهية التي طالما نظر اليها المتكلمون المسلمون ، وكذلك الجمهور بشيء من الشك . وهنالك رسالة وضعها تلميذه ابن الخمار في موضوع الاتفاق بين الفلاسفة وعلماء النصارى تشفّ عن اهتمام يحيى ومدرسته بمشكلة التوفيق بين الفلسفة والعقيدة ، وهو مما شغل جميع الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد .

التثليث بين الكندي ويحيى

ومما يشير ، بصورة خاصة ، اهتمام المتتبع للمناظرات المسيحية ـ الاسلامية ، الرسالة التي سبقت الاشارة اليها ، والتي وضعها يحيى في تفنيد رسالة الكندي في الرد على التثليث ٥١ . ومع ان رسالة الكندي قد فقدت ، الا انه من الممكن استشفاف حججه فيها من رد يحيى عليها بصورة تكاد تكون كاملة ، من ذلك قول الكندي ان مفهوم الجوهر الواحد في ثلاثة اقانيم ، الذي تقوم على اساسه عقيدة التثليث برمتها ، ينطوي على التركيب ، لأن « مفهوم الجوهر » مشترك بين ثلاثة اقانيم ، بينما يختلف كل

من هذه الاقانيم عن الاثنين الباقيين ببعض الصفات الخاصة به . ولما كانت الاقانيم الثلاثة مركبة ، كانت معلولة ، فاستحال بالتالي ان تكون ازلية .

ويسلم يحيى في رده بصحة المقدمة الاولى ، وهي ان « معنى الجوهر » مشترك بين الاقانيم الثلاثة التي تؤلف الثالوث . لكنه يرفض المقدمة الثانية التي تستتبع ان كلا من الاقانيم متميز عن الاخرين لوجود فصول معينة بينها وحجته هي ان الاقانيم الثلاثة في مفهوم النصارى هي بواقع الامر ثلاث خواص متمايزة قائمة في ذات الاله الواحد ، هي كونه خيرا وحكيما وقادرا ؛ فالخير قد سمي « الآب » ، والحكمة « الابن » ، والقدرة « الروح القدس » . وبناء عليه ، فكل من الاقانيم الثلاثة يتصف بصفة واحدة يشاركه فيها الاقنومان الاخران ، وبصفة اخرى تميزه عنهما . وهذا الوضع لا ينطوي على الكثرة او التركيب في ذات الله . فعلى الخصم (ويقصد الكندي) ان يسلم بان الخالق واحد ، وبانه خيّر وجوهر (بالمعنى الارسطوطالي ، القائل انه ما لا يحمل على موضوع) . وكيفما كان تصوره له فان كلا من هذه التعابير ينطوي على معنى ، يختلف عما ينطوي عليه كل من الاثنين الباقيين ، وهو مع ذلك ازلي ٥٢ .

والحجة الثانية التي يوردها الكندي كانت مستمدة فيما يبدو من «ايساغوجي» فرفوريوس ، وهي ان الاقانيم الثلاثة التي تؤلف الثالوث ، اذا اعتبرت اجناسا ثلاثة ، كان هنالك ثلاثة انواع مفردة من الآلهة . لان الجنس الواحد يتفرع الى الانواع التي تنضوي تحته . ويمتنع بناء على هذا الافتراض ان يكون الكائن الاسمى خالدا ، لان الجنس يشمل ماهية الفرد والاعراض التابعة لها ٥٣ . ولما كان ــ على هذا الاعتبار ــ مركبا ، فهو معلول ، والمعلول لا يمكن ان يكون أزليا .

ويرد يحيى على هذه الحجة بقوله : ان اقانيم الثالوث في النظر المسيحي لا هي ثلاثة اجناس ولا ثلاثة انواع . وان مقدمة الكندي الصغرى القائلة بان ما هو معلول لا يمكن أن يكون أزليا لا يمكن التسليم بها دون نظر . ففي الاسباب الفاعلة نميز بين تلك التي تضفي الصورة على الهيولي ، وتلك التي توجد الصورة ولا تقتصر على اضفائها . ففي الحالة الاولى فقط تكون العلة متقدمة على معلولها بالزمن ؛ اما في الحالة الثانية ، فان العلة تقارن المعلول في الزمان دائما . فعلاقة « الاب » ههنا ــ من حيث هو علة ــ بـ « الابن والروح القدس » ــ باعتبارهما معلولين له ، انما هي من النوع الثاني ٥٤ الذي نعثر له على نظائر كثيرة في عالم التجربة ، مثال شروق

الشمس بالنسبة الى ضوء النهار ، وتصادم الاجرام الصلبة بالنسبة الى الصوت ، وهكذا ...

ويؤيد الكندي دعواه اخيرا ، مستندا كذلك الى كتاب « ايساغوجي » ، بقوله : ان الاقانيم الثلاثة ، ان لم تكن اجناسا ثلاثة بالاطلاق ، فهي اما اعراض مشتركة ، أو اعراض خاصة (او خواص) ، او اجناس من جهة ، وفصول من جهة ثانية ، وانواع من جهة ثالثة ٥٥ . ويعمد يحيى في رده الى انكار هذه الحجة بقولهان ايامن هذهالاحتمالات لا يتفقمع النظرة المسيحيةالى الثالوث. فالنظرة المسيحية ، في رايه ، هي ان كلا من الاقانيم الالهية ينبغي ان يفهم على انه مباين للاثنين الاخرين ، لا على ان اجتماعها يكوّن جملة حقيقية ؛ وبكلام آخر أن التمييز بينها في عرفه ، ذهني لا فعلي .

خلاصة الخلاف بين الكندي ويحيى

يعتمد الكندي ، كما لاحظنا ، في هذا الطور من المناظرة على كتاب « ايساغوجي » ، وهو مما يعرفه « الاولاد والمبتدئون » ، ونحن نعثر عليه « في بيوت اكثرهم » (يقصد النصارى) . ويستند بعد ذلك الى ارسطوطاليس الذي يقول في الكتاب الاول من « طوبيقا » ٥٦ ، ان « الواحد » قد يؤخذ على المعنى العددي او النوعي او الجنسي ، فاذا حمل الثالوث على الوجه الاول كان هنالك ثلاثة آلهة ؛ واذا حمل على المعنى الثاني او الثالث كان هنالك ثلاثة اقانيم مركبة ، كما تبين في ما مر .

ويشير يحيى في رده الى ان هذا التمييز المثلث بين معاني «الواحد» ليس حصريا ، اذ هو يغفل ما يدل عليه « الواحد » بمعنى النسبة . فنحن نقول ان نسبة الروافد الى النهر ، والشرايين الى القلب ، او نسبة الاثنين والاربعة الى العشرين والاربعين ، هي واحدة (اي عينها) . وحتى في « الواحد » العددي ، لا بد من التمييز بين المتصل والمتشابه . ففي الحالة الثانية توصف الذات بانها واحدة اذا كانت ماهيتها واحدة (او كان تعريفها واحدا) . وهذا تماما ما يفهمه النصارى من ان الله واحد ؛ لانهم انما يفهمون بالاقانيم الثلاثة: الخير والحكمة والقدرة التي هي ، وان كانت محمولة على الله ، فانها مع ذلك مباينة بعضها لبعض .

التثليث في مؤلفات يحيى الاخرى

ويبدو أن مشكلة التثليث كانت من المشاغل الفلسفية واللاهوتية

الرئيسية التي استحوذت على هذا العالم اليعقوبي الذي كان وثيق الصلة بعدد من اعلام مناطقة المسلمين وفلاسفتهم . ويحيى لم يحصر هذا الجهد في اثبات التثليث ، في ردوده على الكندي ، بل تطرق اليه في عدد من مؤلفاته الاخرى . ففي رسالة عنوانها « في صحة اعتقاد النصارى » ٥٧ ، يؤكد مجددا على وجوب فهم « الخالق » على انه جوهر واحد ذو ثلاث صفات متغايرة . ف « الاب » علة « الابن » و « الروح القدس » ، وهما ينبثقان معا من الاب ، لكنهما يؤلفان معه وحدة تامة . وهكذا فالاقانيم الثلاثة ، مع انها متمايزة ، الا انها واحدة ، شيمة الصورة في مرآتين متقابلتين ، او كالعقل في عملية الادراك ، فهو من حيث ما يعقل نفسه «عاقل» ، ومن حيث ما يُعقَل «معقول» بينما هو في نفسه « عقل » ٥٨ .

فاذا سأل سائل عما اذا كانت الاقانيم الثلاثة مختلفة بعضها عن بعض ، فالجواب ينبغي ان يكون انها ، وان كانت واحدة من حيث الجوهر وما يلازم الجوهر كالقدم والبقاء الخ ، فانها تختلف بعضها عن بعض في طبائعها الخاصة (أو وجودها الخاص) ، فهي ، اذن ، لا متشابهة من كل وجه ، ولا متباينة من كل وجه ٥٩ .

حول رأي يحيى في التثليث

وخلاصة رأي يحيى ، على ما يتبين لنا ، ان الله واحد بمعنى ، وثالوث بمعنى آخر ؛ فبناء على انه موصوف هو واحد ، لكنه باعتبار انه جامع للصفات الثلاث المتلازمة ، وهي الخير والحكمة والقدرة ٦٠ ، فهو ثلاثة . فالذي يثبته دليله في هذه الرسالة ، وفي مثيلاتها من الرسائل ، ليس ثالوثا من الاقانيم ، بل بالاحرى ثالوثا من الصفات الخاصة أو الجوهرية . ومن المشكوك فيه ان يكون هنالك لاهوتي مرموق (ولا نستثني متكلمي المسلمين) يجد نفسه مكرها على انكار هذا الرأي . ولعل يحيى ــ هذا اللاهوتي القائل بالطبيعة الواحدة ــ في محاولته تأويل التثليث تأويلا عقليا وجعله في الوقت نفسه ايسر قبولا لدى معارضيه ، قد انتهى من جهة ، بان جرّد هذه العقيدة جملة من اي عنصر من عناصر الغيبية ، وحوله من جهة اخرى ، الى اعتبار تصوري ، لم يبق معه الثالوث ثالوثا حقيقيا من الاقانيم ، بل غدا ثالوثا معنويا من الصفات . وهذا الاقتراح الاخير لا يتعارض فقط مع صيغة القرار النيقاوي ونص الكتاب المقدس ، بل يناقض كذلك وضع الاله الفريد ، ككائن لا تتعارض فيه وحدة الجوهر مع تعدد الاقانيم . اما من حيث تعدد الصفات

المحمولة على ذاته المفردة ، فمن الواضح ان كل ذات تتصف بمثل هذا التعدد لا تفقد شيئا من وحدتها .

مسالة التانس او التجسد

وهنالك ايضا قضيتان لاهوتيتان اساسيتان عالجهما ببلاغة مماثلة هما مسألة خلق العالم وقضية التأنس او التجسد الالهي . ففي رسالة له في التأنس يقيم الدليل على ان الله في خيريته المطلقة ، كان لا بد من ان يبث ماهيته في غيره ، كما ان النار وسائر العناصر المشعة الاخرى ، تبث ماهيتها في اشياء اخرى ، او كما ان العقل لدى استيعاب ذات ما ، يستوعب صورة تلك الذات او يمتلكها فيغدو مطابقا لها . هكذا اتخذ الله الشكل الانساني في المسيح دون أن يتخلى عن وحدته او الوهيته ؛ والمسيح ايضا ، بصفته ابن الانسان ، قد غدا مطابقا لله دون ان تمس وحدته ٦١ .

مسالة الخلق من لا شيء

اما في موضوع خلق العالم ، فان يحيي ، خلافا لاستاذه الفارابي — الفيلسوف المسلم الافلاطوني النزعة — يقف صراحة في جانب انصار عقيدة الخلق من لا شيء . ففي رأيه ان الله ابدع الكون بجملته من لا شيء ، وذلك بان أمره ان يكون فكان . وفعل الله الابداعي هذا كان بمحض ارادته ، فلو شاء لامتنع عن خلق الكون بجملته . وبناء عليه ، لا يمكن ان يكون قد اقترن بفعل الخلق اي الزام ، والا لكان الله خاضعا لقوة عليا ، ولما كان بالنتيجة الكائن الاول الاسمى ؛ بل ان الادعاء (الذي رعاه انصار الافلاطونية الجديدة ، ولا سيما الفارابي) وهو ان فعل الله بخلقه العالم ناجم عن ضرورة ذاتية ، كامنة في الخيرية الفائضة منه ، انما يستتبع الاعتقاد بان الكون كان منذ الازل ، ما دامت طبيعة الله ثابتة وازلية ٦٢ . ومع ذلك ، فالخليقة تفصح عن الخالق بما يتجلى فيها من النظام والانسجام اللذين هما عنوان حكمته وقدرته .

شمول العلم الالهي

وبما ان الله خلق الجزئيات ، فلا بد من الافتراض بانه يعلم جميع الجزئيات التي يضمها الكون ، والتي جنح فلاسفة العرب الافلاطونيون الى اخراجها من نطاق علم الله الكلي . ويستدل على شمول العلم الالهي للجزئيات

بالنظر الى ما نشاهده من دقة الصنعة التي تتمثل في ما لا يحصى من الجزئيات التي يشتمل عليها الكون ، ولا سيما الطريقة التي ينحو بهـا كل جـزء من الكون نحو الغاية التي وجد من اجلها . وحتى اولئك الذين يذهبون مذهب الفارابي في ان الله يعلم الكليات لا غير ، ملزمون بالتسليم بانه يعلم الجزئيات، لان الكليات داخلـة في تحديد الجزئيـات ٦٣ ، ولولاهـا لتعذرت معرفـة الكليات .

حواشي الباب السادس

١ كوبرولو ، مخطوط رقم ٨٦٣ ، الفاتيكان ، المخطوطات العربية رقم ١٤١١ ، وطبعة القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ.

٢ منتخب صوان الحكمة ، كوبرولو ، مخطوط رقم ٩٠٢ .

٣ التوحيدي ، المقابسات ، ص ١٤٩ وما بعد ، وفي اماكن شتى .

٤ مثلا : القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٨٢ وما بعد .

٥ انظر اعلاه ، ص ٢٢٦ ، قابل الامتاع والمؤانسة ، ج٢ ، ص ٤ — ٥ .

٦ التوحيدي ، الامتاع والمؤانسة ، ج١ ، ص ٣٣ وما بعد . وفي مواضع شتى .

٧ المصدر نفسه ، ص ١٧٠ وما بعد ، قابل ، المقابسات ، ص ٦٨ وما بعد :
Margoliouth, «The Discussion between Abu-Bishr Matta and Abu Sa'id al-Sirâfi» in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1905, p. 79-129.

٨ انظر اعلاه ، ص ١٦٢ .

٩ التوحيدي ، الامتاع والمؤانسة ، ج١ ، ص ١١٥ .

١٠ المصدر نفسه ، ص ١١١ .

١١ انظر اعلاه ، ص ٢٢٦ .

١٢ التوحيدي ، الامتاع والمؤانسة ، ج٢ ، ص ٩ .

١٣ المصدر نفسه ، ص ١٠ .

١٤ المصدر نفسه ، ص ٣٥ .

١٥ انظر اعلاه ، ص ٦٠ .

١٦ في مكتبة اسطنبول مخطوط بتاريخ سنة ٥٤٥ هـ ، اشتمل على مقتطفات في السعادة ، والطبيعة ، وماهية النفس ، والعقل والنفس . انظر مجموع راغب باشا رقم ١٤٦٣ ، الورقات ٥٧ — ٨٦ .

١٧ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٣١ وما بعد .

١٨ الفوز الاصغر ، الفصل الثاني ، قابل :
Iqbal, *The Development of Metaphysical Thought in Persia*, p. 23 f.

١٩ الفوز الاصغر الفصلان السابع والثامن .

٢٠ تهذيب الاخلاق ، ص ١ .

٢١ المصدر نفسه ، ص ١١ .

٢٢ المصدر نفسه ، ص ١٥ .

٢٣ المقصود بـ « السبعية » المنسوبة الى السباع وهي الضواري نظير الاسد وهي ارقي من سائر الحيوان .

٢٤ مسكويه ، تهذيب الاخلاق ، ص ١٦ وما بعد ، قابل
Plato's *Republic* IV, 427 f.

٢٥ قابل : Cf. Watzer, *Greek into Arabic*, p. 220 f. 240.

٢٦ مسكويه ، تهذيب الاخلاق ، ص ٢٥ ، *Nicomachean Ethics, II*, 1107 b2

٢٧ انظر : Pines, «Un texte inconnu d'Aristotle en version Arabe», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1956, p. 5-43.

٢٨ مسكويه ، تهذيب الاخلاق ، ص ٨٦ وما بعد ، ١٧٠ .

٢٩ انظر : Politics I, 1253 a29

٣٠ مسكويه ، تهذيب الاخلاق ، ص ١٧٥ وما بعد . وهذا القياس على علم الطب يتكرر في مؤلفات اخلاقية متأخرة .

٣١ مسكويه ، تهذيب الاخلاق ، ص ٢١٢ .

٣٢ المصدر نفسه ، ص ٢١٣ .

٣٣ راجع اعلاه ، ص ٣٧ وما بعد .

٣٤ ابن العبري ، مختصر تأريخ الامم ، ص ٥٦ ، وص ٢٨ اعلاه . من الاصل .

٣٥ راجع اعلاه ، ص ٣٨ .

٣٦ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٦١ ، ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٦١ وما بعد و :
Rescher, *The Development of Arabic Logic*, p. 34 f

٣٧ انظر اعلاه ، ص ٢٨ ، القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٦٢ وما بعد . من الاصل .

٣٨ تهذيب الاخلاق ، ص ١٥ .

٣٩ المصدر نفسه ، ص ١٨ وما بعد .

٤٠ تهذيب الاخلاق ، ص ٢١ وما بعد .

٤١ المصدر نفسه ، ص ٣٥ وما بعد .

٤٢ المصدر نفسه ، ص ٣٩ .

٤٣ المصدر نفسه ، ص ٤٠ .

٤٤ المصدر نفسه ، ص ٤١ .

٤٥ المصدر نفسه ، ص ٤٥ .

٤٦ تهذيب الاخلاق ، ص ٤٩ .

٤٧ المصدر نفسه ، ص ٥٥ .

٤٨ المصدر نفسه ، ص ٥٦ .

٤٩ انظر : *Guide des egarés,* vol. I, ch. 71, p. 95 b.
على ان قول ابن ميمون هذا لا يجوز ان يؤخذ على علاته . فحركة الكلام كانت ، كما رأينا ، قد نمت وانتشرت في عهد يحيى بن عدي .

٥٠ تولى بريبه (Périer) نشر بعض هذه الرسائل ، انظر :
Petits traités apologétiques de Yahia ben Adi.

٥١ انظر : *Revue de l'Orient Chrétien,* vol. 22 (Tome II, XXII), 1920, p. 4-14.

٥٢ *Revue de l'Orient Chrétien,* vol. 22 (Tome II, XXII), p. 8

٥٣ ايساغوجي (الترجمة العربية) ، ص ٧٠ .

٥٤ في قانون الايمان النيقاوي وصفت علاقة الاب بالابن بانها علاقة « ولادة » ، وعلاقة الروح القدس بالاب والابن بانها « انبثاق » ، وليست علية . وبين ان هذا المعنى هو الذي قصده يحيى في كلامه عن النوع الثاني من العلية . وواضح ان شواهده مستمدة من المذهب الانبثاقي .

٥٥ عالج فرفوريوس في الايساغوجي خمس الفاظ هي : الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض .

٥٦ راجع : *Topica,* I, p. 103a 5 f.

٥٧ انظر : Périer, *Petits traités,* p. 11 f

٥٨ Ibid, p. 18.

٥٩ Périer, *Petits traités,* p. 38

٦٠ *Ibid,* p. 67 *et passim*

٦١ Périer, *Petits traités,* p. 82 f.

٦٢ Ibid, p. 96 f.

٦٣ Périer, *Petits traités,* p. 93

٦٤ راجع : Périer, *Yahia b. Adi,* p. 138 f.

البَابُ السّابع

التفاعل بين الفلسفة والعقيدة

الفَصْل الأول

تقهقر النزعة العقلية في علم الكلام

سبيل التفاعل

جاء نشوء علم الكلام في منتصف القرن الثامن ، كما مر معنا ، نتيجة لتسرب روح استطلاع جديدة في العالم الاسلامي انبثقت عن الفلسفة اليونانية . الا ان التفاعل بين الفلسفة والعقيدة ادى في بعض الاحوال الى التعارض التدريجي بينهما . فقد حاول الفلاسفة النظاميون ، امثال الفارابي وابن سينا ، تخفيف وطأة هذا التعارض ، بالتشديد على جوانب الاتفاق والاهتمامات المشتركة بين الفلسفة والعقيدة . الا ان بعضهم، ومنهم الكندي، انساقوا الى حد تبني قضية العقيدة بصورة تكاد تكون غير مشروطة ، وعملوا على تشييد بنيان عقلي متماسك على اساس هذه العقيدة .

ردة الاشعري على المعتزلة

بدأ رد الفعل التدريجي ضد النزعة العقلية في الكلام ، التي حمل لواءها المعتزلة اصلا ، بعد وفاة مؤسس تلك المدرسة ، واصل بن عطاء باقل من قرن. وقد تناولنا اعلاه الدور الذي لعبه العالِم والفقيه الكبير الامام أحمد ابن حنبل ، فضلا عن الخليفة العباسي المتوكل ، في قلب سياسة المأمون الموالية للمعتزلة ، في اواسط القرن التاسع ١ . الا ان تأثير المعتزلة لم ينقطع جملة ، نتيجة لسياسة المتوكل التعسفية . فمع ان النصر تم للفريق الحنبلي والمحافظ ، فان روح الاستطلاع الديني لم تزهق كليا . نعم ان التقليد الاصلي ، في شكله البدائي الخالص ، الذي جرى عليه الفقهاء والمفسرون ، كان قد ولى الى غير رجعة ، لكن التقليد الجديد او العقيدة الصحيحة كانت من النوع المقيد الذي انبثق عن الحركة الاعتزالية ذاتها ، وكان قيامها مرتبطا باسم ابي الحسن الاشعري (توفي ٩٣٥) الذي درس علم الكلام ، كما جاء في الروايات القديمة ، على الجبائي ، رئيس معتزلة البصرة ؛ ولكنه ما لبث ان انشق عن تلك المدرسة في سن الاربعين ٢ . فقد ظهر له النبي في المنام

موعزا اليه أن « ارعَ امتي » ، فما كان من الاشعري الا ان اعتلى منبر المسجد في البصرة واعلن ارتداده، وعزمه على التشهير « بفضائح المعتزلة ومعايبهم ».

مناظرة الاشعري والجبائي

ولقد جرت بين الاشعري واستاذه الجبائي مناظرة حول عدالة الله واستحقاق العبد ، ابرزت ميوله الاصيلة المناوئة للمعتزلة ٣ . وسواء أكانت هذه المناظرة حقيقة تاريخية ام لا ، فانها ذات اهمية خاصة ، لانها دارت على مسألة من اهم المسائل التي انقلب فيها الاشعري على المعتزلة . يسأل التلميذ استاذه في هذه المناظرة : ما حال ثلاثة اخوة في الحياة الاخرة ، مات أحدهم على الايمان ، وثانيهم على الفسق ، وثالثهم قبل بلوغ سن الرشد ؛ فيجيب الاستاذ : يلحق الاخ الصالح بالنعيم ، والفاسق بالجحيم ، والثالث بمنزلة بين المنزلتين ، فيسأل الاشعري ثانيا ٤ : فلو اراد الاخ الثالث ان يلحق باخيه الاول في النعيم ؟ فيجيب الجبائي : لا يؤذن له ، لان اخاه الاول لحق بالنعيم بسبب طاعاته الكثيرة . فيقول الاشعري : فاذا احتج الاخ الثالث أنه لو ابقاه الله لاختار حياة البر ، فيجيب الجبائي : يقول الباري : كنت اعلم أنك لو بقيت لعصيت ، فراعيت مصلحتك وكفيتك عذاب الجحيم المقيم . فيقول الاشعري : لو صاح الاخ الفاسق قائلا : يا اله العالمين ، لقد علمت حالي ايضا ، فلِمَ راعيت مصلحته دون مصلحتي ؟ فبماذا يجيب ؟!

قدرة الله المطلقة في مذهب الاشعري

والرواية في المصادر القديمة تذكر ان الجبائي عجز عن الاجابة عما عسى ان يكون رد الله على هذه الاحتجاجات ، بناء على قول المعتزلة بعدالة الله المطلقة . اما النتائج التي استنتجها الاشعري منها فتؤلف جوهر مذهبه في قدرة الله المطلقة وسلطته الشاملة في الكون ، وحتمية احكامه الخلقية والدينية . فهذه الاحكام مستقلة كل الاستقلال عن كل التزام ، خلقيا كان او غير خلقي ، الا عن المشيئة الالهية المطلقة . فمن حق الله وحده أن يدبر شؤون البشر كما يشاء ، ومن واجب « العبد » ان يطيع دون استفسار . وخلافا لدعوى المعتزلة ، ليس للفاعل البشري اي دور في عملية الاختيار او الفعل ، أو اي حق في المنافع الخلقية والدينية التي تنجم عن هذا الفعل . وكان المعتزلة ، رغبة منهم في التشديد على حرية العبد ومسؤوليته ، قد وصفوه بشيء من الغلو ، بانه « خالق لافعاله » . وعند الاشعري ان هذا

الكلام المنكر يفضي الى نفي ألوحدانية عن الله ، ويبطل كونه الخالق والرب الوحيد للعالم ، ويؤدي بالتالي الى اثبات خالقين اثنين ، على غرار المانوية او المجوس ٥ .

الجمع بين القدر والعدل

وبعد تقرير قدرة الله الشاملة وسلطته المطلقة ، سارع الاشعري الى استنباط بعض المضامين الخلقية. ذلك ان انكار دور الانسان ألخلقي في عملية الاختيار والفعل ، واسناد المسؤولية عن افعاله وقراراته الى الله ، ينطويان ضمنا على نفي العدالة الالهية ؛ ومع ذلك ، فالقول بان افعال الانسان هي نتيجة « قضاء الله وقدره » لا يعني ضرورة ، في عرفه ، ابطال عدالته . فالظلم ، عنده ، اما ان يعني الخروج عما سنته ارادة عليا ، او اجتراح فعل خارج عن نطاق ارادة الفاعل ، وفي كلا الحالين ، لا يمكن نسبة الظلم الى الله ، رب العالمين غير المنازع ، الذي لا يعنو لسلطة أحد ٦ .

الصفات الالهية وصلتها بالذات

وكذلك في باب الصفات الالهية وخلق القرآن كان موقف الاشعري مباينا لموقف استاذه المعتزلي من جهة ، ولموقف المشبّهة او الحشوية من جهة اخرى . ورغبة منه في المحافظة على المفهوم القرآني للخالق الحيّ ، راح يعارض المعتزلة في ميلها الى تجريد الذات الالهية من الصفات الايجابية، مدللا بحسب رواية الشهرستاني (ت ١١٥٣) — وهو مؤرخ اشعري من علماء القرن الثاني عشر — ان الصفات الذاتية الالهية وهي العلم والقدرة والحياة أزلية قائمة في ذات الله ٧ . الا انه لا يمكن ان يقال فيها انها عين الذات ، كما قال المعتزلة ، ولا انها متميزة عن ألذات ، لان فحوى القول الاول ان علم الله وقدرته وحياته هي الله عينه ، فأمكن اذن ان نوجه دعاءنا الى علم الله وقدرته وحياته ، بدلا من ان نوجهه اليه ٨ ، وهذا محال .

الصفات بين التعطيل والتجسيم

ان تعليل قيام الصفات في الذات الالهية الذي عمل المعتزلة على اثباته ، لم يتطرق الاشعري ولا اتباعه الى تفصيله . فكيف يمكن تمييز هذه الصفات عن ذات الله وهي قائمة فيها ، دون ان يؤدي وجودها هذا الى كثرة في ذاته؟ هو سؤال رفض الاشعري ان يخوض فيه . واكتفى في هذا المقام بالرجوع الى

موقف المحدثين الادلين ، أمثال مالك بن انس الذي يروى انه ذهب في باب استواء الله على العرش الى ان « الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة » ٩ .

على ان الاشعري في مؤلفاته الجدلية حريص على نقض اقوال « نفاة الصفات » ــ اي المعتزلة ــ حرصه على نقض اقوال الحشوية والمجسمة . فهؤلاء بلغوا من تقديسهم لنص الكتاب ان اسندوا الجسمانيـــة الى الله ، وذلك استنادا بالدرجة الاولى الى ان القرآن نص عليها صراحة . فالقرآن في سورة القيامة (الآيتان ٢٢ و ٢٣) يشير الى قدرة المؤمنين على أن يروا الله يوم القيامة ويتحدث في سورة الاعراف (الآية ٥٤) ، وسورة طه (الآية ٥) عن استوائه على العرش . لذلك لم يتردد المجسمة ، امثـــال هشام بن الحكم وعبدالله بن كرّام واتباعهما ، في استخراج النتائج المنطقية الكاملة من ظاهر هذه الآيات القرآنية وفي تصور الله ، كما قال ابن رشد في ما بعد ، « كانسان أزلي » يتصف بهذه الصفات الجسمانية الصريحة .

استحسان الخوض في علم الكلام

ومع ذلك فان التذرع بالقياس العقلي في مسائل الكلام ينبغـي اولا تبريره تبريرا مقبولا . ومع ان موقف الاشعري رجعي الطابع اذا قيس بموقف الفلاسفة وغلاة العقليين ، فهو بلا ريب لا يخلو من الطرافة والعمق . ففـي الرد على الحشويين واهل الحديث الذين نفوا جواز الاستدلال وانكروا شرعية القياس ، يؤكد الاشعري ان القرآن يقر مبدأ القياس ، ويستخدمه في مواضع عديدة ١٠ . ففي مقالة تدور على معالجـــة هـــذه المشكلـــة خاصة عنوانهـــا « استحسان الخوض في علم الكلام » ، يبرز بوضوح موقف هـــذا العالـــم المعتزلي الاصل والمناوىء لاهل الحديث ، من مسألة شقت صفوف متكلمي القرن العاشر . فقد انكر اهل الحديث التذرع بالقياس ، بل وبسائر اساليب الجدل والاستدلال جملة ، استنادا الى ان النبي لم يتطرق قط الى مسائل علم الكلام ، مع انه تناول سائر الامور الدينية والاخلاقية اللازمـــة لسعادة المرء . واذن فالتذرع به ، في رأيهم ، بدعة وخروج عن سنة السلف .

دليل الصمت بين القبول والرفض

الا ان الاشعري يقلب دليل الصمت هذا على اهل الحديث انفسهـــم ويسوق اليهم التهمة نفسها على ان السكوت ايضا بدعة ، ما دامت دمواهم

هذه لا تستند الى ما هو صريح من اقوال النبي . واهم من ذلك ان النبي كان على علم بمسائل الحركة والسكون ، العرض والجسم ، الصفات الالهية وما عداها من المسائل التي يدور عليها علم الكلام . لكن الوارد في القرآن والحديث بشأنها لا يتعدى التلميح العام ، وعلى مثل هـذا التلميح بني علم الكلام برمته ١١ .

وختاما يمكن تبرير سكوت القرآن والحديث عن ذكر هـذه المسائل بسهولة . فالامة الاسلامية لم تواجه المصاعب والشكوك التي ادت آخر الامر الى اثارة هذه المسائل والا لاقدم النبي على وضع الاسس اللازمة لحلها . لذا لم يكن امام الفقهاء والمتكلمين فيم التماس حلها من سبيل ، سوى قياسها على ما صرح به القرآن والحديث . وواجب على كل مسلم عاقل ، كما يقول الاشعري ، أن يرد هذه المسائل الى مجموع المبادىء التي أقرها العقل أو الحس أو البديهة ١٢ .

دليل العقل بين القبول والرفض

ان الاشعري ، في تطبيقه لهذه النزعة العقلية المعتدلة ، على المسائل الكبرى التي كانت تطرح في اوساط المتكلمين انذاك ، يبدو حريصا على تبرير معارضته للمعتزلة على صعيد عقلي ، مع انه لا يوافقهم في الجوهر . والنتيجة الحاصلة ان اسلوبه شبيه باسلوبهم ، لكن مذهبه تقرير لقضايا تقليدية او حنبلية في قالب جديد .

فاذا نحن اخذنا مفهوم المعتزلة للاختيار مثلا على ذلك ، يتبين لنا هذا التمييز جليا . ففي « الابانة عن اصول الديانة » يصف الاشعري قدرة الله المطلقة بعبارات لا تدع اي مجال للمبادرة البشرية حيث قال : « ونقول ان كلام الله غير مخلوق ، وانه لم يخلق شيئا الا وقد قال له : كن فكان ، كما قال (سورة النحل الآية ٤٠) » : « انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون » ، وانه لا يكون في الارض شيء من خير أو شر الا ما شاء الله ... وان احدا لا يستطيع ان يفعل شيئا قبل ان يفعله ، ولا يستغني عن الله ، ولا يقدر على الخروج على علم الله عز وجل . وانه لا خالق الا الله ، وان أعمال العباد مخلوقة لله مقدرة ، كما قال (سورة الصافات الآية ٩٦) : «خلقكم وما تعلمون» . وان العباد لا يقدرون ان يخلقوا شيئا، وهم يخلقون ... وان الله يقدر ان يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين، ولكنه أراد ان يكونوا كافرين ، كما علم ، وخذلهم وطبع على قلوبهم . وان الخير والشر بقضاء الله

وقدره ، خيره وشره ، حلوه ومره . ونعلم ان ما اخطأنا لم يكن ليصيبنا وان ما اصابنا لم يكن ليخطئنا ، وان العباد لا يملكون لانفسهم ضرا ولا نفعا الا بالله » ١٣ .

الكسب بين الجبر والاختيار

ففي هذا التأكيد على قدرة الله المطلقة وعجز المخلوق ، يكرر الاشعري تقرير المفهوم القرآني للالهالجبار الذي لا تدا فعاحكامه ولا يحيط بها ادراك. ومع ذلك، فوراء هذا الجدل ، يكمن الراي المعتزلي القائل ان الانسان «خالق» أفعاله ، وبالتالي فاعل حر ومسؤول . فمفهوم خالق آخر عدا الله ، عند الاشعري ، عبارة عن اشراك بالله وحد لقدرته الكاملة . وعلى الرغم من هذه المآخذ ، فهو يخالف اهل الحديث في دعواهم ان الانسان لا يؤدي اي دور في عملية الفعل الخلقي ، ويحاول الاشعري في نظريته في « الكسب » ، او اكتساب الجزاء او العقاب على العمل المجترح ، ان يجد مخرجا من معضلة المسؤولية ، دون ان يضحي بقدرة الله المطلقة . فيجعل الافعال الاختيارية من خلق الله ، وكسب العبد الذي تسند اليه . ويختلف الخلق عن الكسب، عنده ، في انه نتيجة « للقدرة القديمة » ، في حين ان الكسب نتيجة « للقدرة الحادثة»، بحيث يكون الفعل الواحد من خلقالقدرة الاولى ومنكسب القدرة الثانية في الوقت نفسه . وبعبارة اخرى ، فان المرء يكتسب الثواب او العقاب على فعل يخلقه الله ، اذ يستحيل ان يكتسبه الله في الزمان ، وهو فاعله منذ الازل ١٤ . وفي هذا التمييز اللفظي الدقيق بين ما يكتسب في الزمان وما يخلق أو يقدر منذ الازل ، يكمن ، في عرف الاشعري ، سر التمييز بين الافعال الاختيارية والاضطرارية ، وكذلك بين الثواب والعقاب الذي يلحق بالافعال الاولى . والانسان ، من حيث هو محور الفعل « المكتسب » أو موضوعه ، يصبح مسؤولا عنه ، بينما هو غير مسؤول قطعا عن الفعل الاضطراري ، كالارتعاش والسقوط وما شابه . أما العلاقة الرئيسية بين هذين النوعين من الفعل ، في عرف الاشعري واتباعه ، فهي ان الانسان يدرك بالبديهة الفرق بينهما . وهكذا ، فعوضا عن اعادة حرية الاختيار التي كان الجبرية قد حرموا الانسان الفاعل منها ، يكتفي الاشعري بان يعيد اليه الاقتناع بانه مسخر « للقدرة القديمة » . وبفضل هذا التمييز الدقيق تمكن الاشعري من تجريد مفترضات الجبريين واهل الحديث من جفائها اللفظي ، دون ان يتخلى عن جوهر الموقف الجبري . أما تفصيل هذا الموقف

الخلقي الغريب ، وما انطوى عليه من نظرة « ظرفية » الى الكون ، فلعل من المستحب ارجاء الخوض فيه الى فصل لاحق ، لما كان لاتباع الاشعري من شأن في بسطه وصقله .

قيمة اصلاح الاشعري

ان المغزى التاريخي الذي ينطوي عليه « اصلاح » الاشعري لا يكمن في تفريع حلوله للمسائل الكلامية التي طرحها المعتزلة ، بل في استعداده للاستفادة من اسلوبهم الجدلي ، وكذلك في التلطيف من حدة مواقف اهل الحديث وسائر خصوم العقليين الذين كان الاشعري ، في ما يبدو ، اقرب اليهم مزاجا منه الى المعتزلة . فاذا لم يكن لنا مناص من وصف موقفه الكلامي ، الذي تلخصه العبارة المعروفة « بلاكيف » ، بانه لا أدري ، فينبغي مع ذلك تمييزه بوضوح عن اللاأدرية العمياء التي يتصف بها المؤمن المتعصب الذي لا يسمح بطرح اي ضرب من الاسئلة . فلا أدريته تلك كانت من النوع المتحفظ الذي يتحلى به الباحث الجاد في طلب الحقيقة اذ ينتهي ، مخطئا أو مصيبا ، الى تقرير عجز العقل عن اكتناه صلة الانسان بالله ، أو صلة الله بالانسان .

الفصل الثاني

المذهب الاشعري وضع الماورائية الظرفية

الارث الاشعري في القرنين التاليين

ان المضامين الكبرى التي انطوت عليها نظرة الاشعري الكلامية الجديدة، تولى تفصيلها اتباعه في القرنين العاشر والحادي عشر . فقد تركز انتباه الاشاعرة انذاك الى جانب جوهر عقيدتهم المناوئة للمعتزلة ، على مسألتين كبريين ، الاولى : طبيعة المعرفة العقلية وحدودها ، بالنسبة الى الحقيقة الدينية أو مسألة « العقل والسمع » ، والثانية : الاطار المتافيزيقي الذي يجب ان يوضع فيه المفهوم الصحيح لقدرة الله المطلقة وسلطانه الشامل . ولم يعالج مؤسس المذهب الاشعري ، في ما يبدو ، هاتين المسألتين بشيء من الاستقصاء .

الباقلاني علم الاشعرية الثاني

ان اول علم في تاريخ المدرسة الاشعرية هو أبو بكر الباقلاني (توفي ١٠١٣) ، الذي ينتمي الى الجيل الثاني من المتكلمين الاشاعرة . هذا العالم الذي ينسب اليه المؤلفون اللاحقون فضل تهذيب طرق الكلام ١٥ ، قد بسط في « كتاب التمهيد » دعائم العقيدة الاشعرية واطارها المتافيزيقي للمرة الاولى .

تعريف العلم وذكر اقسامه

يبدأ هذا الكتاب بالبحث في طبيعة المعرفة او العلم ، على وجه بات في ما بعد نموذجا لكتب اشعرية اخرى ، نظير « اصول الدين » للبغدادي و « الارشاد » للجويني . الا ان له مع ذلك طابعا « عصريا » ، وعلى ذلك فان المؤلف يعرّف هذا العلم بقوله : « انه معرفة المعلوم على ما هو به » ١٦ . ويدلل في ما بعد على ان هذا المعلوم يكون موجودا او معدوما ، وهو ما اعتبره المعتزلة شيئا، دون الاشاعرة . وينقسم هذا العلم عنده الى قسمين رئيسيين:

العلم الالهي القديم والعلم المحدث بالمخلوقات القابلة للمعرفة ، كالملائكة والجن والإنس. وينقسم العلم المحدث بدوره الى قسمين: ضروري واستدلالي.

العلم الضروري والعلم الاستدلالي

اما العلم الضروري فهو العلم الذي لا يلحق به شك . ومن معانيه الفرعية انه ما يُحتاج اليه ، وهو معنى الضرورة الاخر ١٧ ؛ وأما العلم الاستدلالي او النظري فهو العلم الذي يعقب التفكر ، وبكلام آخر هو العلم الذي يبنى على علم الضرورة او الحس .

والعلم الضروري يكتسب بواسطة احدى الحواس الخمس ولا يلحقه الشك أصلا . ومنه ضرب ليس باحساس ، ولكنه من ادراك النفس ابتداء ، كعلم الانسان بوجوده وباحواله الذاتية ، كاللذة والالم والحب والكراهية والعلم والجهل . يضاف الى ذلك ادراك صدق قول القائل او كذبه ، وكذلك ادراك الادراك ، كعلمنا بخجَل الخجِل ووَجل الوجِل ، الخ ١٨ .

والضرب الثالث من العلم الضروري تواتر الاخبار عن البلدان البعيدة ، والاشخاص والممالك التي عفّى عليها الدهر . ومنه نوع يقذفه الله في النفس دون مخبر ودون توسط الحواس ، التي تردُ عليها المعارف عادة ١٩ .

كان المعتزلة اول من أقرّ التمييز بين المعرفة العقلية والمعرفة النقلية ٢٠ ، بغيه اقحام العقل في موضوعات كانت تعتبر حتى ذلك الحين من اختصاص الوحي أو الايمان . ولم ينكر الاشاعرة ، كما يتبين من امر الباقلاني ، صحة المعرفة العقلية ، بل استنكروا تعدي المعتزلة على ميدان الايمان . ففي باب مسألتين رئيسيتين من مسائل « الالهيات الطبيعية » ، اعني : ما اذا كان الله يدرك بالعقل ، وما اذا كانت معرفة الخير والشر ممكنة « قبل ورود السمع »، اتخذ الاشاعرة موقفا مناوئا للمعتزلة . فعندهم ان وجود الله ووحدته يعرفان بالعقل من النظر في حدوث العالم وضرورة اثبات محدث له .

دليل الحدوث ودليل الجواز

وللتدليل على هذه الضرورة ، ذهب الاشاعرة الى ان العالم ــ الذي عرفوه بقولهم انه كل شيء ما عدا الله ٢١ ــ ، مركب من جواهر واعراض . والاعراض لا يمكن ان تبقى زمانين ، بل يخلقها الله باستمرار ، فيحدثها ويفنيها متى شاء ٢٢ . كذلك الجواهر التي تقوم فيها الاعراض، فان الله يخلقها باستمرار، وبقاؤها انما هو نتيجة خلق الله لعرض البقاء الذي يحل فيها ٢٣ .

ويلزم عن هذه المقدمة ، ان العالم ، وهو محدث ، لا بد له من محدث ٢٤ .

ان صيغة هذا الدليل ، كما يورده الباقلاني، لا تختلف كثيرا عن الصيغة الاشعرية العامة . الا انه يؤيده بدليلين آخرين يختلف فيهما «الحد الاوسط» لا البنيان المنطقي للدليل فهو يذهب في الدليل الاول الى ان تقدم بعض الاشياء زمنيا على بعضها الاخر يستدعي « مقدما قدمها » ، هو الله . اما في الدليل الثاني ، فيقحم مفهوم الجواز ويذهب الى ان الاشياء ، بحد ذاتها، قابلة لشتى الاشكال والصور . واختصاصها بصورها المعينة يستدعي «مرجّحا» أو «مخصّصا» قضى بأن تتصف بهذه الصور دون سواها، وهذا المخصص هو الله ٢٥ .

وقد توفر على الدليل الاخير ، اي « دليل الجواز » ، مؤلفون لاحقون لا سيما الجويني (ت ١٠٨٦) في « الرسالة النظامية » ، وهو الدليل الذي بسطه بالتفصيل ، كما رأينا ، ابن سينا في الهيآت « الشفاء » . ويلاحظ مع ذلك ان عامة الاشاعرة اختاروا « دليل الحدوث » لانه كان يتفق مع مفهوم العالم الذي خلقه في الزمان اله قادر على شيء ٢٧ .

العقل والسمع في معرفة الخير والشر

اما في باب التمييز بين الخير والشر ، الذي كان يؤلف المسألة الكبرى الثانية من مسائل علم الكلام ، فقد كان الاشاعرة على خلاف بشأنه مع المعتزلة ايضا . فبينما ذهب هؤلاء الى ان الانسان قادر على التمييز-عقليا بين الخير والشر ، قبل ورود السمع ، تمسك الاشاعرة بنظام اخلاقي مبني على الاعتقاد بالارادة الالهية المطلقة ، فالخير هو ما امر الله به ، والشر ما نهى عنه . وانسجاما مع هذه المقدمة الارادية ، نفوا أن يكون لذلك النوع من المعرفة العقلية اي فضل في ادراك كنه الفعل الطبيعي ، بأي مقياس خلقي ٢٨ . فقدرة الله وسلطانه يهيمنان على كل شيء ، حتى ان معنى العدل والجور مرتبط بأحكامه . وليس للعدل والجور أو الخير والشر اي معنى بمعزل عن هذه الاحكام . لذا لم يكن الله ملزما ، كما اعتقد المعتزلة ، برعاية الاصلح لخليقته أو بصيانة مصالحهم الخلقية والدينية — اذا صح التعبير — بل هو حر كل الحرية في معاقبة الابرياء والعفو عن الفاسقين . ولو شاء ، لخلق عالما يختلف كل الاختلاف عن العالم الذي خلقه ، او لامتنع عن خلق هذا العالم او اي جزء منه جملة ٢٩ .

المذهب الذري في النظام الاشعري

كان المغزى المتافيزيقي في هذه النظرية الدينية والخلقية التي تطرقنا اليها هو المهمة الفلسفية الكبرى الثانية التي واجهتها المدرسة الاشعرية . ففي هذا الاطار ، كانت الفروق بين كبار دعاتها من الباقلاني حتى الشهرستاني ، ضئيلة . الا ان الباقلاني كان من السابقين الى وضع الاسس المتافيزيقية للمذهب الاشعري . وجدير بالذكر أن المؤلفين اللاحقين ينسبون اليه الفضل في تبني المذهب الذري الذي حل بمنزلة الدعامة المتافيزيقية في نظام الكلام الاشعري .

على ان تسرب المذهب الذري سبق ولا شك ، نشأة المدرسة الاشعرية ذاتها ؛ وذلك خلافا لما ذكر ابن خلدون من أن الباقلاني « وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الادلة والانظار ، وذلك مثل اثبات الجوهر الفرد والخلاء ، وان العرض لا يقوم بالعرض ، وانه لا يبقى زمانين » ٣٠ اذ يتبين مما جاء عن المذهب الذري في المؤلفات الباكرة في الملل والنحل ، نظير كتاب « مقالات الاسلاميين » الذي وضعه مؤسس المدرسة الاشعرية نفسه ، ان هذا المذهب كان قد توثق في الاوساط الكلامية في اواسط القرن التاسع . وهكذا يبدو ان ضرار بن عمرو ، المعاصر لواصل بن عطاء (ت ٧٤٨) ، وهو من أوائل متكلمي المعتزلة البصريين ، كان اول متكلم انكر ثنائية الجوهر والعرض بعد ان كانت من النظريات المسلم بها . ويذكر الاشعري ان ضرارا ذهب الى ان الجسم عبارة عن مجموعة من الاعراض تقوم فيها اعراض اخرى ٣١ . كذلك انكر هذه الثنائية متكلم شيعي مادي النزعة من المشبهة المتطرفين ، هو هشام بن الحكم ، كما راينا ٣٢ ، ورد كل شيء الى مفهوم الجسم الذي كان قابلا ، في عرفه ، للقسمة الى ما لا نهاية له ، فهو اذن غير مركب من جواهر ٣٣ .

ايثار الذرية على السببية

الا ان المذهب الذري بدأ يتخذ شكلا ثابتا في القرن التاسع . ويمكن ان نستنتج من رواية الاشعري في كتاب « المقالات » ان ابا الهذيل (ت ٨٤١ او ٨٤٩) والاسكافي (ت ٨٥٤ أو ٨٥٥) والجبائي (ت ٩١٥) ، استاذ الاشعري نفسه ، ومعمرا ، معاصر ابي الهذيل ، وهشام الفوطي وعباد بن سليمان ، معاصريه ايضا ، سلموا جميعهم بالمذهب الذري ، في شكل من اشكاله ٣٤ . فالجبائي مثلا عرّف الجوهر او الجزء بقوله انه الحامل

للاعراض وانه جوهر بحد ذاته ، ويمكن ادراكه قبل حدوثه ٣٥ ؛ وذلك في ما يبدو على وجه افلاطوني مجرد .

هذا التأمل المتافيزيقي الذي بداه متكلمو المعتزلة واصل العلماء اللاحقون بحثه وتهذيبه . اما الاشاعرة فبحكم تسليمهم بقدرة الله الفائقة وسلطانه المطلق على العالم ، وجدوا في المذهب الذري ذريعة مناسبة لدعم اقوالهم الكلامية . فنظام كوني ارسطوطالي ، تسيطر عليه قوى سببية تتفتق عن ذاتها بصورة تكاد تكون الية ، لم يكن مؤاتيا لغرضهم الاصلي ، وهو تقرير قدرة الله على ان يفعل بارادة مطلقة وجبروت تام في العالم ، في حين ان مجموعة من الجواهر التي تتوقف — كما تتوقف الاعراض التي تحل فيها — على مشيئة الله ، في حدوثها او بقائها ، هي اكثر انسجاما مع قدرة الله المطلقة .

وفي الرد على نفاة الاعراض ، ذهب هؤلاء العلماء الى ان حركة الجسم بعد سكون ، اما ان تكون ناجمة عن الجسم نفسه ، او عن شيء آخر . والوجه الاول ممتنع ، لان الجسم لا يخرج عن كونه جسما في حالي الحركة والسكون كليهما . لذا وجب ان تكون الحركة ناجمة عن شيء او معنى ما مباين للجسم ، وهو ما ندعوه بالعرض ٣٦ .

انواع الاعراض وخواصها

اما عدد الاعراض التي قال بها الاشاعرة فقد تبلغ الثلاثين ، ويمكن قسمتها بصورة عامة الى اعراض اولية واخرى ثانوية ، تبعا لضرورة اقترانها بالجسم او جواز اقترانها به . والقسم الاول من الاعراض الاولية هي « الاكوان » ، كالحركة والسكون والتركيب والوضع . ثم تتلوها اعراض اللون والحرارة والبرودة ، الخ ٣٧ . ويروي البغدادي ان الاشعري اعتقد ان ثمانية من هذه الاعراض لا تنفصل عن الجسم مطلقا هي : الحركة واللون والطعم والرائحة ، والحرارة او ضدها ، والرطوبة او ضدها ، والحياة او ضدها ، واخيرا البقاء ٣٨ .

وينسب الى المتكلمين من معتزلة واشاعرة طائفة من اغرب الاراء في باب الاعراض . فيروى ان الكعبي واتباعه ذهبوا الى ان الجوهر قد يتعرى من جميع « الاعراض الاولية » ما عدا اللون ، وان ابا هاشم ابن الجبّائي ، ذهب الى ان الجوهر لدى حدوثه قد يتعرى من جميع الاعراض ما عدا الكون . وقد ذهب معتزلي آخر هو الصالحي ، الى ابعد من ذلك ، فزعم ان الجوهر قد يوجد دون اي من الاعراض ٣٩ .

ومن خواص هذه الاعراض، كما يروي البغدادي ، انها ليست قابلة بحد ذاتها للتركيب او المماسة او الانتقال ، ما دامت هذه الخواص تلحق بالجسم وحده . فالاعراض ، من هذه الناحية ، شبيهة بالجواهر ، التي ذهب بعض المتكلمين الى انها غير قابلة بحد ذاتها للتركيب ولا للمماسة او الحركة . ومع ذلك فقد ميزوا بينهما تمييزا ما ، لكن المشاكل النظرية لم تنقطع . وهكذا وجد علماء الاشاعرة ، والى حد ما علماء المعتزلة ايضا، ظاهرة الحركة مستعصية على الحل ، لذا لجأوا الى ابعد الذرائع محملا اذ عمدوا الى محاولة تأويلها عقليا . فالنظام مثلا رد جميع الاعراض او الصفات ، بما في ذلك الافعال البشرية الى مقولة الحركة الكلية ، وفسر السكون نفسه بأنه « حركة اعتماد » ٤٠، فذهب الى اننا حين نقول ان جسما ما ساكن في حيّزه ، فليس معنى ذلك الا انه تحرك فيه مرتين . ولكي يعلل قدرة الجسم على قطع مسافة ما ـ وهي عنده عبارة عن سلسلة لا متناهية من النقط او الاجزاء ـ أدخل مفهوم « الطفرة » ، او القول بأن الجسم قد ينتقل من نقطة (أ) الى نقطة (ج) دون ان يمر بالنقطة المتوسطة (ب) ٤١ .

اما الاشاعرة فقد اخذوا بمفهوم اغرب للوجود المنفصل ، وحلوا هذه المشكلة على وجه آخر ، زاعمين ان الحركة والسكون « كونان » من اكوان الجوهر ، كما مر . وعندما ينتقل الجوهر من نقطة الى نقطة ، فمعنى ذلك انه ساكن بالنسبة الى النقطة الثانية ، متحرك بالنسبة الى الاولى . ويروي البغدادي ان القلانسي ، وهو اشعري منحرف ، ذهب الى ان السكون عبارة عن كونين متتابعين في حيز واحد ، بينما الحركة كونان متتابعان في الحيز الاول وفي الثاني ضرورة ٤٢ .

فناء الاعراض

واهم خواص الجواهر او الذرات في علم الكلام ، كما راينا ٤٢ ، هو الفناء الذي اخذ به جميع الاشاعرة بما يقارب الاجماع . وقد قال الباقلاني ، على غرار مؤسس المدرسة الاشعرية ، بان الاعراض فانية وانها من جنس عوارض هذه الدنيا الزائلة التي يشير اليها القرآن في سورة الانفال (الآية ٦٧)، وسورة الاحقاق (الآية ٢٤) .

وفي التدليل على فناء الاعراض ، يذهب البغدادي الى ان اثبات دوامها يستلزم استحالة عدمها . فاذا كان العرض قابلا للدوام بحد ذاته ، استحال ان ينعدم ، ما لم يوجد مضادّ له يوجب انعدامه. الا انه يستحيل قيام مرجح

يقضي بوجود هذا المضادّ الذي يغلب امتناعه عن الانعدام ٤٥ .

دوام الجوهر

لذا ذهبوا الى ان دوام الجواهر يتوقف على حلول عرض البقاء فيها . ولكن ، لما لم يكن هذا العرض قابلا للبقاء بحد ذاته ، لزم اسناد دوام الجوهر الى أعراض بقاء بلا انقطاع . أو استنباط مبدأ آخر للدوام . وهذا المبدأ ، في عرف الاشاعرة ، هو المشيئة الالهية القاضية ببقاء الجواهر اي بالمقومات النهائية للاشياء الطبيعية في العالم ، او بفنائها . فالجواهر ، وكذلك الاعراض التي تحل فيها تتوقف في دوامها على مشيئة الله القاضية بتكرار اعادة خلقها ما شاء الله . ومع ذلك ، وجد بعض الاشاعرة انفسهم مكرهين على ايراد تعليل عقلي لانعدام جسم من الاجسام أو فنائه . وهكذا يصف الباقلاني الفناء بقوله انه عبارة عن منع عرضي اللون والكون عن الجسم . ولما كان محالا أن يتعرى الجسم عن هذين العرضين ، اقتضى هذا المنع ضرورة ــ في عرفه ــ فناء الجسم ٤٦ . فهذا الفناء ليس متوقفا اذن على حلول عرض الفناء في الجسم ، وهو قول على غرابته كان له مؤيد واحد ، هو القلانسي فقد ذهب الى ان الله اذا شاء أن يعدم جسما ما ــ خلق « فيه » عرض الفناء ففنى لتوّه ٤٧ .

الجويني والشهرستاني

اقتصر دور ائمة الاشاعرة اللاحقين ، كالجويني والشهرستاني على بسط المفاهيم والاساليب التي بثتها المدرسة الاشعرية ونصرتها . فبسط الاول ، وقد عرف ايضا بلقب أمام الحرمين ، بعض المضامين العلمية والكلامية التي انطوى عليها المذهب الاشعري وذلك في كتاب « الشامل » الذي لخصه المؤلف في كتاب « الارشاد » . اما الشهرستاني ، وهو مؤلف موسوعي الاطلاع ، فقد الف كتاب « الملل والنحل » ، وهو من اشهر الكتب العربية التي تبحث في موضوع الفرق واوسعها . والجزء الثاني منه مصدر لا غنى عنه لمن يشاء اعادة صوغ المفهوم الاسلامي للفلسفة اليونانية ٤٨ . كذلك الف الشهرستاني ملخصا لعلم الكلام دعاه « نهاية الاقدام في علم الكلام » يمتاز عن العديد من المؤلفات السابقة بشموله وتماسكه المنطقي ، الا انه لا يضيف جديدا الى التراث الكلامي المعروف .

الفصل الثالث

التفنيد المنظم للأفلاطونية الجديدة

نشاة الغزالي وتحصيله

ان العَلَمَ الاشهر في تاريخ الرد الاسلامي على الافلاطونية الجديدة هو ابو حامد الغزالي ، الفقيه والمتكلم والفيلسوف والصوفي . ولد الغزالي في طوس (خراسان) سنة ١٠٥٨ واخذ منذ حداثة سنه بدراسة الفقه على استاذ ملقب ب « الراذكاني » ثم انتقل منها الى جرجان حيث تابع تحصيله على أبي القاسم الاسماعيلي ، الا ان اعظم اساتذته على الاطلاق كان الجويني ، اشهر ائمة الاشعرية انذاك . درب الجويني تلميذه اللامع في موضوعات الكلام والفلسفة والمنطق . اما تعرفه بالصوفية ، علما وعملا ، فيعود الفضل فيه الى الفارمذي (ت ١٠٨٤) ، وهو من مشاهير المتصوفة في ذلك العصر.

الغزالي خليفة الجويني

الا ان تغييرا جذريا طرأ على وضع الغزالي بعد ان حظي بلقاء نظام الملك، وزير السلطان السلجوقي ، ملكشاه ، كان هذا الوزير الكبير المتعصب يلتهب حماسة للدفاع عن المذهب السني ، لذا عمد الى مناهضة الحركة الشيعية (الاسماعيلية) التي أخذت بها الخلافة الفاطمية المنافسة في القاهرة . وكانت هذه الخلافة قد احرزت نجاحا عظيما في اعمال سلاحي الدعاية والاغتيال السياسي في طول العالم الاسلامي وعرضه ، بحيث شعر السلاجقة بضرورة الرد عليهم بمثل سلاحهم . ولتحقيق هذا الفرض ، أسس نظام الملك عددا من المدارس الدينية التي دعيت باسمه ، في ارجاء الشطر الشرقي من العالم الاسلامي، حيث كان الفقه الشافعي والكلام الاشعري يدرّسان بعناية خاصة. وقد رئس الجويني المدرسة النظامية في نيسابور وبقي رئيسا عليها حتى وفاته سنة ١٠٨٥ ، فبات من واجب التلميذ بعد وفاة استاذه ان يضطلع بمهمة الذود عن المذهب السني ٤٩ .

وهكذا تولى الغزالي رئاسة المدرسة النظامية في بغداد ، وتابع فيها

تدريس الفقه وعلم الكلام ، طيلة خمس سنوات (١٠٩١ ـ ١٠٩٥) بنجاح عظيم . الا ان اضطراب الوضع السياسي ومصرع نظام الملك سنة ١٠٩٢ اغتيالا بيد قاتل اسماعيلي ، ثم وفاة السلطان ملكشاه بعد ذلك بقليل ، كانت مما ادى تدريجيا الى تحوله عن التعليم . ومما زاد في احساسه بتفاهة حياة لم تكن موقوفة على البحث المجرد عن الحقيقة او على تمجيد الله تحوله الى ممارسة الطريقة الصوفية بين سنة ١٠٩٣ و ١٠٩٤ .

الصراع الداخلي والانقطاع عن التدريس

يروي الغزالي في سيرة حياته المثيرة ، « المنقذ من الضلال » الذي يشبهه البعض بـ « اعترافات » القديس اغسطينوس ، قصة قلقه الروحي وتشككه الفكري ، ثم تخلّيه ، وهو في ذروة شهرته ، عن منصب التدريس الذي كان يشغله في بغداد سنة ١٠٩٥ ، وتطوافه بعد ذلك في سورية وفلسطين والحجاز ، وعودته اخيرا الى التدريس بعد احدى عشرة سنة في نيسابور . الا ان هذه المرحلة الثانية من التدريس لم تدم طويلا ، اذ لم تمض خمس سنوات حتى لاقت حياته الحافلة بالنشاط كعالم ومتصوف نهاية باكرة سنة ١١١١ .

البحث عن العلم اليقيني

ان سيرة الغزالي الذاتية تدخلنا من اول سطر فيها، في صلب المشاكل الروحية والفكرية التي كتب عليه ان يعانيها طيلة حياته ، ولا سيما ابان فترة المحنة التي عقبت تخليه عن منصبه في نظامية بغداد . وكان حتى قبل بلوغه سن العشرين ، كما يقول ، قد استحوذ عليه شوق جارف لمعرفة اليقين ، وحز في نفسه ما شهد من تضارب العقائد والمذاهب وانقياد جمهور الناس انقيادا اعمى لسلطة الوالدين والاساتذة . لذا وطد العزم على البحث عن « العلم اليقيني » الذي يعرّفه بقوله انه العلم « الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب » ٥١ ، حتى لو تنطع لابطاله صانع المعجزات ، لثبت امام الامتحان . فلما اخذ في الفحص عما اذا كان عنده شيء من ذلك العلم ، وجد نفسه مضطرا الى الاستنتاج ان المعرفة الوحيدة التي تتصف بهذه الصفة هي معرفة الحسيات والضروريات . ولكي يمضي بعملية الشك الى نهايتها المنطقية ، شعر ان عليه ان يتحقق من ان هذه المعرفة هي بالفعل من النوع اليقيني . وبعد مدة طويلة من الشك المضني ، تيقن انها ليست كذلك .

ففي باب الحسيات ، كثيرا ما تحكم حواسنا بأن المحسوس على حال ما ، فما يلبث العقل ان يبطل حكمها . مثال ذلك اننا ننظر الى الظل ، فنراه واقفا ، وبعد لحظة نجد انفسنا مضطرين الى التسليم بأنه متحرك . أو ننظر الى جسم بعيد ، كالكوكب ، فيبدو لنا صغيرا بحجم الدينار ، والادلة الهندسية تحملنا على التسليم بأنه اكبر من الارض ٥٢ .

اليقين بالكشف لا بالعقل

فاذا كانت المعرفة الحسية مما لا يمكن الوثوق به ، فمعرفة القضايا الضرورية او الاولية لا يمكن الوثوق بها ايضا . اذ لم تلبث الحسيات ان ذكرت الغزالي قائلة : بمَ تأمن ان تكون ثقتك بالضروريات العقلية مغايرة لثقتك بالحسيات ؟ وقد كذب حاكم العقل هذه الحسيات ، « فلعل وراء حاكم العقل حاكما آخر ، اذا تجلى كذب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه » ٥٣ . والقياس على الاحلام مفيد هنا ، فكثيرا ما نثق بصحة تخيلاتنا في المنام ، فاذا استيقظنا تبددت ثقتنا تلك . فلعل حياتنا هذه بالنسبة الى الاخرة شبيهة بالنوم ، كما قال الرسول : « الناس نيام ، فاذا ماتوا انتبهوا » .

استمرت هذه الشكوك تساور الغزالي ، كما يقول ، مدة تقرب من شهرين ، وكأنها داء عضال . واخيرا شفي من مرضه واستعاد عافيته العقلية، ولم يكن ذلك بفضل جهده الخاص ، بل « بنور قذفه الله في الصدر ، وهذا النور هو مفتاح اكثر المعارف » . فتحقق حينذاك ان هذا النور ليس من باب الادلة او الاقوال ، بل هو لطف الهي ، وصفه القرآن بقوله : « فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام » ٥٥ ، وعلامته « التجافي عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود » .

التجرد للدفاع عن السنة

لقد كتب الكثير عن مدى اخلاص الغزالي في حديثه هذا ، وعن مغزى استخدامه لاسلوب الشك . اما هل الرواية الواردة في « المنقذ » هي سجل فعلي لتجربته الروحية والفكرية ، فمسألة نظرية بحتة . انما المهم في الامر هو الجدية البالغة التي يصف بها الاحوال النفسية التي مر فيها ، فقد ساوره الشك أولا ثم اهتدى الى اليقين بفضل نور الهي ، ووافق آخر الامر على مناصرة المذهب السني بالتصدي علنا لدعاة الغيّ والغرور .

من هؤلاء الدعاة يفرد الغزالي اربع فئات قد يظن انها ادركت الحق (الاسلامي) في القرن الحادي عشر ، فاذا لم يعثر عليه عند أحداها ، لم يبق في الحق مطمع . وهذه الفئات هي المتكلمون ، فالباطنية (الاسماعيليون)، فالفلاسفة فالصوفية .

موقفه من الكلام والمذهب الباطني

ان غرض علم الكلام الذي بدأ الغزالي بتحصيله أولا هو نصرة عقيدة أهل السنة ، ودرء هجمات أهل البدعة عنها . والمتكلمون ، في كل ذلك ، على ما رأى ، يبدأون بمقدمات ليست يقينية ، وانما اضطرهم الى التسليم بها اما منطوق الآيات القرآنية أو اجماع الامة . وهذا النوع من العلم لا غناء فيه عند من كان مطلوبه ذلك اليقين الذي لا يرقى اليه شك والذي كان الغزالي يبحث عنه ٥٦ .

اما المذهب الاسماعيلي ، الذي كان يعرف بمذهب التعليم انذاك ، فلم يروِ غليله ايضا . اذ جوهر مذهبهم ان معرفة الحق لا تمكن الا من جهة المعلم، وان المعلم الوحيد الذي لا يمكن مدافعته هو المعلم المعصوم ، أو كما دعاه الاسماعيلية « الامام » . ولكن هنا يطرح السؤال : ما هي علامة هذا الامام المعصوم واين تجده ؟ فالمسلمون لهم معلم معصوم، هو النبي . والاسماعيليون الذين لا ينكرون صحة دعوة النبي ، يذهبون مع ذلك الى انه ميت . وفي الجواب عن قولهم هذا ، يمكن الرد بأن الامام ، وان لم يكن ميتا ، فلا سبيل الى بلوغه ، ما دام غائبا ، بحسب مذهبهم ٥٧ .

موقفه من الفلاسفة

ومع ان رد الغزالي على الاسماعيلية وانصارهم في مؤلفاته المختلفة كان شديد اللهجة ٥٨ ، فان ردوده على الافلاطونيين المحدثين العرب كانت اشد احكاما وابعد غورا . وهذه الردود ، بالطبع ، هي التي تهمنا بالدرجة الاولى في هذا الكتاب . فالاستنكار العفوي المكتوم في النفس ، للنزعة العقلية بوجه عام ، والفلسفة اليونانية بوجه خاص ، والذي كان حتى ذلك الحين ، من سمات الايمان الصحيح ، تفجر في حملة الغزالي على الافلاطونيين المحدثين المسلمين ، لا سيما الفارابي وابن سينا . ولقد كان من داب المؤلفين السنيين الاولين ان يكتفوا باستنكار النزعة العقلية او تقريع ذوي الميول الفلسفية ، باسم التقوى من جهة او باعتبارها دخيلة من جهة ثانية . اما

الغزالي الذي كان يتعاطف مع اهل السنة بصورة عامة فقد كان يشعر مع ذلك « انه لا يقف على فساد نوع من العلوم (اي الفلسفة) من لا يقف على منتهى ذلك العلم ، حتى يساوي اعلمهم في اصل ذلك العلم » ٥٩ ، بل يتفوق عليـه .

الاقبال على تحصيل الفلسفة

ولما لم يكن احد قبل الغزالي قد اضطلع بهذه المهمة الشاقة فقد شعر انه مدعو لان يتجرد لها بكل قوته . فاقبل على دراسة الفلسفة في اوقات فراغه ، اذ كان مشغولا بتدريس ثلاث مئة طالب من طلاب العلوم الشرعية في المدرسة النظامية ببغداد . وكان الغزالي كما راينا ، قد بدأ بدراسته للفلسفة على الجويني في نيسابور ٦٠ وان لم يذكر ذلك في « المنقذ » . ولنا انفترض ان دراسته للفلسفة بصورة منتظمة اكتملت في اثناء هذه الحقبة الثانية . فاستطاع ــ بحسب روايته ــ أن يطلع ، بعون الهي ، على « منتهى علومهم » الفلسفية . وكان من ثمار سنوات التحصيل الفلسفي هذا تأليفه لكتاب « مقاصد الفلاسفة » ، الذي يذكر في صلبه ان غرضه انما هو عرض اقوال الفلاسفة عرضا موضوعيا ، تمهيدا للرد عليها في كتاب آخر ٦١ . ويبلغ من مهارته في عرض آراء الافلاطونية المحدثة العربية ان القارىء غير المدقق قد يظن انه من تأليف احد الافلاطونيين المحدثين ، كما استنتج بالفعل العلماء المدرسيون في القرن الثالث عشر ، عند ظهوره باللاتينية في ترجمة دومينكوس غنديسالينوس الموسومة ب « منطق الغزالي العربي وفلسفته » . وهذا الاعتبار هو أساس الاعتقاد الذي شاع في العصور المتأخرة ، ومؤداه ان الغزالي كان افلاطونيا محدثا من رعيل ابن سينا واقرانه ٦٢ .

« مقاصد الفلاسفة » و « معيار العلم »

ومن الثمار الاخرى لتحصيل الغزالي الفلسفي مؤلف هام في المنطق الارسطوطالي ، هو « معيار العلم » . هذا الكتاب ، مقرونا ب « المقاصد » و « التهافت » ، يؤلف مثلثا فلسفيا في غاية الاهمية ، لمن شاء دراسة تاريخ الصراع بين المتكلمين والفلاسفة المسلمين . ولكننا لن نتوقف هنا عند اسهام الغزالي في الترويج للافلاطونية المحدثة ، ما دام غرضه الصريح لم يكن نصرتها بل دحضها . والواقع ان الفارابي وابن سينا ، وهما الهدفان الرئيسيان لحملته هذه ، كانا بحكم استيفائهما للموضوع ، قد جعلا اية مساهمة خلاقة

في هذا الباب مستحيلة تقريبا . ومساهمة الغزالي الكبرى تكمن على العكس في تبنيه لقضية مناوئي الفلسفة ، وسعيه لاثبات ضلال الفلاسفة ، على اسس فلسفية . من هنا كانت اهميته في تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام .

تهافت الفلاسفة

كان غرض الغزالي من تأليف كتاب « التهافت » ، كما يصرح ، دينيـــا . فالذي حفزه على تأليفه ، كما يقول ، ما رآه من انصراف « طائفة من النظار » عن فرائض الاسلام وانكارهم للمعتقدات الاسلامية ، ظنا منهم انهم يمتازون عن سواد الناس . ومما ايدهم في غيّهم الاطراء الذي كان يغدق على قدماء الفلاسفة ، من سقراط حتى ارسطوطاليس ، ممن زعموا جاهلين انهم يتفقون معهم في الكفر . ولو تكلفوا عناء الفحص عن آراء هؤلاء الفلاسفة لتبين لهم « اتفاق كل مرموق من الاوائل والاواخر » ٦٢ على الركنين الاساسيين في الايمان الديني : اعني وجود الله واليوم الاخر ، وأن الخلاف بينهم لا يعدو الفروع .

وفي سياق تأييد هذه الدعوى يميز الغزالي بين تلك العلوم الفلسفية، كالرياضيات والمنطق ، التي لا تعارض أصلا من اصول الدين ، وتلك التي احتوت على جلّ اغاليط الفلاسفة وهي العلوم الطبيعية والالهية . من هؤلاء الفلاسفة ، يجب ان نخص بالذكر ثلاثة هم : ارسطوطاليس ، الذي رتـب العلوم الفلسفية وهذبها ، والفارابي وابن سينا ، وهما اقوم المتفلسفة واوثق شارحي أرسطو في الاسلام ٦٥ . ولا شك ان ابطال اقوال هؤلاء الثلاثة يغني الباحث عن ابطال اقوال من هم دونهم شأنا .

مسائل التكفير ومسائل التبديع

وهكذا يوجه الغزالي بحصافة حملته على كبيري المشائيين المسلمين مباشرة ، وعلى ارسطو مداورة . وهو يسرد بصورة اجمالية ست عشرة مسالة الهية واربع مسائل طبيعية ، لكل منها مغزى ديني واضح ، يحذر المؤمن من الاخذ بها . ويعين من هذه المسائل ثلاثا يذكر انها من الناحية الدينية منكرة جدا ، ولذلك يوجب تكفير اصحابها ، ومقاضاتهم بالحدود الشرعية التي تنص على معاقبة المرتدين عن الاسلام. وهذه المسائل الثلاث هي القول بأزلية العالم، وحصر علم الله بالكليات، ثم انكار حشر الاجساد ٦٦ . اما المسائل السبع‌عشرة الباقية، فلا تبرر،في عرف الغزالي،تهمة التكفير،بل يجب فيها الاكتفاءبالتبديع؛

وقد اخذ بعدد منها اهل الاهواء والبدع في الاسلام ، كالمعتزلة ، فلا داعي لاعتبار القائلين بها بمقام المرتدين الكفرة ، الا في نظر من يكفّر اهل البدع من المتزمتين ، وهو ما يسارع الغزالي الى التنصل منه .

مسالة أزلية العالم

ان اول مسألة من مسائل « التهافت » تدور على أزلية العالم ، كما فهمها الافلاطونيون المحدثون المسلمون وكما اوضحها ارسطو . فهؤلاء في تبنيهم لنظرية الفيض الكونية قد خرجوا ، كما راينا ، عن جادة العقيدة الاسلامية السنية . ومنذ عهد الاشعري اتضح للمتكلمين المحاذير التي ينطوي عليها الاخذ بأزلية ألعالم من حيث معارضتها للعقيدة الدينية . انما لم يحاول احد ، باستثناء ابن حزم (توفي ١٠٦٤) ، ان يبسط هذه المضامين وينبذها بصورة منتظمة ، قبل زمن الغزالي . وينطوي نقض المتكلمين لهذه القضية على الادعاء بأنها تعارض المفهوم القرآني للخلق من عدم ، وبالتالي على الحد اعتباطا من قدرة الله المطلقة .

مذاهب الفلاسفة وردود الغزالي

ان مذاهب الفلاسفة في ازلية العالم تنحصر برأي الغزالي في ثلاثة : الاول ، مذهب « جماهيرهم من المتقدمين والمتأخرين » الذين قالوا بالازلية ، الثاني ، مذهب افلاطون الذي قال بالحدوث في الزمان ٦٨ ، والثالث ، مذهب جالينوس الذي امسك عن ابداء الراي في هذه المسألة ٦٩ .

اما الغزالي فيقرر ، في ابطاله لازلية العالم ، ان الله خلق العالم في الزمان بارادة ازلية . وهو ينفي في هذا المقام دعوى الخصم القائلة ان التراخي بين ارادة الله وخلق العالم ينطوي على الافتراض ان الله لم يكن قادرا على خلق العالم على الفور . فهذه الدعوى لا تستند في عرفه الى اية اسس برهانية ، بل هي من باب التحكم ٧٠ .

دليل الدورات الفلكية

ويورد بعد ذلك حجة رياضية ضد الافلاطونيين المحدثين هي ان ازلية العالم تستلزم منطقيا ان عدداً لا متناهيا من دورات الافلاك قد انقضى. ونحن نعلم مع ذلك ان هذه الدورات تصلح اساسا لمعادلات رياضية معينة . مثال ذلك ، ان فلك الشمس يدور دورة واحدة كل سنة ، وفلك زحل كل ثلاثين

سنة وفلك المشتري كل اثنتي عشرة سنة ، وفلك الكواكب الثابتة مرة كل ٣٦٠٠٠ سنة . والنسبة المتناهية بين دورات فلك الشمس والافلاك الاخرى يمكن ايرادها كما يلي : واحد على ثلاثين ، وواحد على اثنتي عشرة ، وواحد على ستة وثلاثين الفا ؛ وهو ما يتنافى مع الوضع السابق الذي يعتبر هذه الدورات لا متناهية وانها حدثت في زمان لا متناه ٧١ .

دليل طبيعة الاعداد

ثم ان هذه الدورات اما شفع او وتر ، لذا وجب ان تكون متناهية ، لان اللامتناهي ليس شفعا ولا وترا ، ما دمنا نستطيع ان نضيف اليه واحدا دون انقطاع فيبقى مع ذلك لا متناهيا . وادهى من ذلك ان الافلاطونيين المحدثين يؤكدون امكان وجود عدد لا متناه من النفوس المجردة عن المادة، بحسب ما ذكر ابن سينا ٧٢ ، على ما تنطوي عليه فكرة اللامتناهي بالفعل من التناقض المنطقي . ثم انه في ابطاله لبينات ابن سينا على ان الله متقدم على العالم بالذات لا بالزمان ، يتخذ موقفا صريحا يؤيد فيه خلق الزمان . فعندما نقول ان الله سابق للعالم ، فانما نعني ، في عرفه ، ان الله كان موجودا ولا عالم ، ثم كان ومعه عالم . وكل ما تقرره هاتان القضيتان هو وجود ذات (هي الله) فقط ، يتبعها وجود الذاتين معا ٧٣ . وتقدير وجود شيء ثالث هو الزمان من اغاليط الوهم الذي يحملنا على افتراض ارتباط الذاتين بواسطة شيء ثالث .

دليل موضع الامكان

اما القضية القائلة ان العالم كان قبل وجوده ممكنا ، فهي لا تعني ضرورة ، كما يزعم الافلاطونيون المحدثون ، وجود حامل أزلي يقوم فيه الامكان . فبناء على هذا الوضع ، لا يستدعي الامكان وحده حاملا يقوم فيه ، بل نقيضاه ايضا ، اي الممتنع والضروري ، وكل ذلك خلف . فالممكن والممتنع والضروري ، نظير الصفات العامة جميعا ، توجد وجودا ذهنيا ، وما يوجد بالفعل انما هو الذات التي تحمل هذه الاوصاف عليها ٧٤ .

مسالة ابدية العالم

تدور المسألة الثانية من مسألة «التهافت» على ابدية العالم او استمرار

وجوده في الاستقبال . لكن هذه المسألة لا تثير لا في حد ذاتها ولا في عرف الغزالي المشكلات الكلامية التي تثيرها أزلية العالم او وجوده في القدم ، بل هو يصرح بأن الابدية مجرد فرع لها .

العالم بين الحدوث والصدور

ويدور عدد من المسائل التالية (٣ الى ١١) حول مفهوم الصانع عند الفلاسفة وماهية صفاته . ففي المسألة الثالثة يتساءل الغزالي ما اذا كان يجوز ، في اطار الافلاطونية المحدثة ، وصف لله بأنه خالق العالم أو صانعه . ففي تعبير الافلاطونيين المحدثين أن العالم يصدر عن الله (أو عن الموجود الاول ، كما يدعونه) صدورا لازما ، كما يصدر المعلول عن العلة والنور عن الشمس . والفاعل المختار لا بد ان يكون عالما مريدا ، فقول الفلاسفة عن الله انه « صانع » العالم لا يصح الا على سبيل المجاز .

كذلك لما كان العالم أزليا عندهم ، فلا معنى لاطلاق لفظ الفعل او الاحداث عليه . فمعنى الاحداث او الفعل اخراج الشيء من العدم الى الوجود ، والازلي موجود ابدا ٧٥ . ثم ان الافلاطونيين المحدثين تمسكوا بالقول انه لايصدر عن الواحد الا الواحد ، ولما كان الله واحدا والعالم مركبا ، فلا معنى لقولهم ان الله صانع العالم او فاعله . وكل ما يلزم عن مقدماتهم ان سلسلة من الآحاد أو الذوات البسيطة تصدر عن الاول . اما الموجودات الكثيرة والمركبة التي يتألف منها العالم ، فلا دليل عندهم على كيفية حدوثها .

فساد دليلهم على وجود صانع

وفوق ذلك ، فالفلاسفة عاجزون عن اثبات وجود الصانع أصلا (المسألة الرابعة) . فقد بنوا ادلتهم على وجوب قطع سلسلة الاسباب ووضع علة للموجودات لا علة لها . والذي يؤخذ عليهم : اولا ، ان الاجسام قديمة في رأيهم ، واذن فهي ليست بحاجة الى علة ؛ وثانيا ، ان التسلسل الى غير نهاية ليس ممتنعا بحسب مقدماتهم ، ما داموا قد اجازوا تبعا لقولهم بأزلية العالم وجود حوادث قديمة لا أول لها . واجاز بعضهم (كما مر معنا عن ابن سينا) وجود عدد لا متناه من النفوس ، المجردة عن المادة ٧٦ .

الصفات بين النفي والاثبات

ويتطرق الغزالي بعد ذلك الى مسألة الصفات الالهية ، فالفلاسفة

عاجزون عن اثبات الوحدانية (المسألة الخامسة) ، اذ يتلخص دليلهم عليها في زعمهم اننا اذا فرضنا واجبي وجود اثنين لم يكن وجوب الوجود لكل منهما لذاته بل لعلة ، فكان الواجب معلولا ، وهو خلف . وهذه الدعوى ساقطة لان تقسيمهم للواجب الى واجب بذاته وواجب لعلة باطل . والواقع ان الفلاسفة قد نفوا الصفات الالهية اصلا (المسألة السادسة) . فالصفات عندهم أعراض تحل في الذات ؛ لذا انطوت على التعدد والجواز . فالله ليس محلا للاعراض ، وهم مع ذلك يقرون انه عالم ، فلزم عن ذلك انه يتصف بصفة العلم ، كيفما أولناها ٧٧ .

صلة الارادة بالعلم الالهي

ان مسألة « العلم الالهي » ؛ هي المسألة الثانية بعد « ازلية العالم » التي يكفّر الغزالي بها الفلاسفة . لذا وجب التوقف عندها وبسط اعتراضاته عليهم بشيء من الاسهاب ، فهو يستهل المسألة الحادية عشرة بعرض الموقف الاسلامي (أي الاشعري) من العلم الالهي ، وهو ان الارادة تنطوي على العلم بالمراد ، والعالم كله مراد الله ، فلزم ان العالم كله معلوم له وانه معلول له بحكم فعلي الارادة والعلم المتلازمين ٧٨ . ومن طبيعة العالِم المريد ان يكون حيا ، فلزم ان يكون الله حيا ، ومن جراء ذلك عالما بكل ما يحدث عن ارادته ، وعالما بذاته كعلة له . والفلاسفة ، لما جردوا الله من جميع الصفات الذاتية ، انتهوا حتما الى « ان رب الارباب ومسبب الاسباب لا علم له اصلا بما يجري في العالم » . لذا جاز لنا ان نسألهم : « أي فرق بينه وبين الميت الا في علمه بنفسه (الذي يثبتونه) ، واي كمال في علمه بنفسه ، مع جهله بغيره » ٧٩ .

صفة العلم الالهي

ثم ان الفلاسفة ، اذ انكروا ان الله مريد ، عاجزون عن اثبات انه عالم . وفحوى دليل ابن سينا في هذا الباب مثلا هو ان الاول ، لما كان مجردا عن المادة ، فهو عقل محض ، فوجب ان يعلم جميع الاشياء ، ما دامت المادة هي العائق الوحيد لذلك العلم ٨٠ . ومع ذلك ، فابن سينا واتباعه من الافلاطونيين المحدثين عاجزون عن دعم دعواهم ان الله عقل ، انما استنتجوها من المقدمة القائلة انه ليس في مادة اصلا . الا ان كل ما يمكن استنتاجه من القضية القائلة ان الاول ليس ذاتا مادية او عرضا قائما في ذات مادية ، هو انه قائم بذاته . والذهاب الى انه بالتالي عقل ، ما دام يعلم ذاته او يعلم سائر

الموجودات هو مصادرة على المطلوب . وهذه النتيجة تلزم فقط اذا افترضنا انه يعلم نفسه ويعلم سائر الاشياء فهو اذن عقل مجرد، وذلك عين المطلوب ٨١ .

الصدور لا يستتبع العلم

قد يعترض معترض بأن الفلاسفة لا ينكرون ان العالم من فعل الله ، بل ينكرون انه اراده في الزمان ، فهم لا يشكون في ان الفاعل مدرك لفعله بالضرورة ، وان الله الذي احدث « الكل » هو بالنتيجة مدرك لاحداثه له ٨٢ .

يرد الغزالي على هذا الاعتراض من ثلاثة وجوه : الاول ان الافلاطونيين المحدثين يذهبون الى ان العالم يصدر عن الله بحكم الضرورة الطبيعية ، نظير صدور النور عن الشمس . وبيّن ان مثل هذا الصدور لا يستتبع وجود ارادة او علم عند الفاعل ؛ والثاني ان بعضهم (يريد ابن سينا) يدعي ان صدور « الكل » عن الله ناجم عن علمه بهذا « الكل » ، وهذ االعلم هو عين ذات الله . الا ان هذه الدعوى ساقطة في راي من عداهم من الفلاسفة الذين يعتبرون الصدور ضرورة طبيعية ، كما مر . والثالث هو اننا حتى لو سلمنا بهذا النحو من الصدور ، فكل ما يلزم عنه هو ان الله يعلم الموجود الاول الذي يصدر عن فعله لا غير ، اعني العقل الاول ، الذي يعلم بدوره ما يصدر عنه ، وهكذا دواليك حتى نهاية سلسلة الصدورات . فالله اذن يمتنع ، بحسب هذا الوضع ، ان يعلم « الكل » ٨٣ .

والحق انه لا يلزم عن مقدمات الفلاسفة ان الله يعلم حتى ذاته (المسألة الثانية عشرة) . فنحن نستدل على العلم بالذات من الحياة ونستدل على الحياة من العلم والارادة . والفلاسفة اذ نفوا ان يكون الله مريدا ، كما راينا ، يتعذر عليهم التدليل على انه يعلم ذاته او ما يصدر عن ذاته . ولو تقيد الفلاسفة بالانسجام لنفوا ان يكون الله قادرا على العلم والبصر والسمع (وهي صفات اسندها اليه عامة المسلمين) ، ما دامت هذه الصفات تدل عندهم على جوانب من النقص يتصف بها المخلوق دون الخالق ٨٤ .

العلم بالجزئيات بين النفي والاثبات

لعل اخطر جوانب مسألة العلم الالهي ، من وجهة النظر الاسلامية ، هو نفي علم الله بالجزئيات . فالقرآن يقرر صراحة في سورة سبأ (الآية ٣) ان الله «لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الارض» . والفلاسفة الذين اقروا،

شيمة ابن سينا، ان الله يعلم الاشياء الخارجة عن ذاته، ذهبوا مع ذلك الى ان كيفية هذا العلم « كلية » . فهي ليست خاضعة ، خضوع العلم الجزئي ، لقيود الزمان والمكان ، فالله مثلا يعلم حدثا ما (نظير كسوف الشمس) قبل حدوثه او بعده ، على الوجه الآني ذاته ، لانه يعلم اصلا سلسلة الاسباب التي سينجم عنها آخر الامر . كذلك هو يعلم فردا من الناس ، كزيد او عمرو ، من حيث انه يعلم « الانسان المطلق » ، اي بالاستقلال عن عوارض الزمان والمكان . فالصفات الجزئية او العرضية ، او الظروف المكانية الزمنية ، التي تميز وجود فرد ما عن وجود من عداه ، احوال حسية لا يمكن ان يُلمّ الله بها ، ما دامت مما يعرف بالحس لا غير ٨٥ .

ويذهب الغزالي في رده الى ان علم الله ليس خاضعا بالفعل لشروط الزمان والمكان ، ولكن ذلك لا ينفي صلته بالجزئيات التي تخضع لهذه الشروط . فالتغير الذي يلحق كيفية هذا العلم لا يستتبع تغيرا في ذات العالم ، بل يقتصر على صلة علمه بالموضوع المتغير ابدا .

فاذا احتج المرء بأن مثل هذه الصلة تدخل في تعريفنا للشيء المعلوم ، بحيث يستتبع التغير فيه تغيرا في حقيقة العالِم ضرورة ، كان الجواب انه لو صح ذلك لاستتبع العلم بالكليات تغيرا في العالِم ايضا ، ما دام هذا العلم ينطوي على اختلاف في الاضافة الى العالِم . ثم لما كانت الكليات لا متناهية ، فليس من البيّن كيف يتسنى للفلاسفة تنزيه العلم الالهي عن التكثر او التعدد ، ما لم نفترض ان التغير او التعدد في الموضوع لا يؤثر ضرورة في العالِم بحد ذاته ٨٦ .

وليس يلزم عن مقدمات الفلاسفة ان الكائن « القديم » (اي الله) غير معرض للتغير . فهم يقررون ان العالم ، وهو في رايهم قديم ، خاضع للتغير . اما ما يدعون من نقص يلحق بكمال الله ، بحكم ارتباط علمه بمعلوم دائم التغير، فالرد عليه هو ان اقبح انتقاص من هذا الكمال هو زعم الفلاسفة ان كل شيء يصدر عن الله بضرورة طبيعية ، دون علمه او تقديره ٨٧ .

نفي السببية الطبيعية

يتناول الغزالي في القسم الطبيعي من « تهافت الفلاسفة » مسالتين كبيرتين هما نفي الارتباط الضروري بين الاسباب والمسببات ، واثبات حشر الاجساد . كانت المسألة الاولى (السابعة عشرة) احدى القضايا الكبرى التي البت المتكلمين على الفلاسفة بوجه عام وعلى المشائين بوجه خاص . فقد كان

ميل هؤلاء الى اسناد قدر من الفعالية الى « الاسباب الثانوية » في السياق الطبيعي مدعاة استنكار في اوساط المتكلمين ، باعتبار انه ينافي المفهوم القرآني للاله القادر على كل شيء الذي يجري مراميه الكونية مباشرة وحكماً، فلم يكن بحاجة والحالة تلك الى اي وسيط ٨٨ . فقد كان الفرض الرئيسي من نظرية الجواهر والاعراض التي استحدثها المتكلمون في القرن التاسع ، الرغبة في تنزيه المطلق عن اي من الشروط او القيود ، طبيعية كانت او غير طبيعية. وفي ما عدا عددا ضئيلا من متكلمي المعتزلة الذين نادوا بمذهب التولد ابقاء على فعالية المسببات الطبيعية ٨٩ ، فقد انكر جمهور المتكلمين « السببية الطبيعية » ، لتنافيها مع وحدانية الله وتعارضها مع سلطانه المطلق . الا ان الغزالي كان اول متكلم عمد الى تفنيد نظامي لمفهوم الرابطة السببية الضرورية. وفي هذا الباب ، يبدو انه قد تأثر في موقفه هذا بالشكوكيين اليونان من اتباع بيرهون (Pyrrhon) ٩٠ .

توالي الاحداث بديل السببية الطبيعية

يستهل الغزالي البحث في السببية بقوله ان الاقتران بين ما يدعوه الفلاسفة سببا وما يدعونه مسبَّبا ليس ضروريا . فحيث نقع على تضمن منطقي وحسب ، يصح لنا التسليم بضرورة الاقتران . ومن الواضح ، مع ذلك ، ان الاقتران بين شرطين متباينين ، او حدثين مختلفين ، كالاكل والشبع ، او مماسة النار والاحتراق ، او جز الرقبة والموت ، ليس من هذا النوع. والاقتران المعهود بين الاحداث المتلازمة في الطب او الفلك او الصناعات انما هو ناتج عن فعل الله اذ يجمع بينها على الدوام . الا انه من الممكن منطقيا ان ينفصم هذا الرباط الجامع ، فتحدث المسببات ابتداء، دون اي من اسبابها الملابسة ، كما يحدث في ما اجمع المسلمون على تسميته بالخوارق ٩١ .

لنأخذ مثلا على ذلك القطن عند ملاقاة النار . يزعم الفلاسفة ان النار فاعل الاحتراق في القطن ، ونحن نرى ، كما يقول الغزالي ، ان فاعل الاحتراق الحقيقي هو الله ، اما بواسطة الملائكة او بغير واسطة . وذلك ان النار جماد ، فلا يصح اسناد اي فعل اليها . ودليل الفلاسفة الوحيد هو اننا نشاهد الاحتراق عند ملاقاة النار ، الا ان المشاهدة تدل على ان الاحتراق يحصل عند ملاقاة النار ، لا انه يحصل به ، او انها العلة الوحيدة للاحتراق .

او لنأخذ الحياة والنمو في الحيوان . فواضح ان الحياة وما يقترن بها من قوى مدركة ومحركة كامنة في نطفة الحيوان ليست ناجمة عن الطبائع

الاربع ٩٢ . وليس الاب الذي يلقي النطفة في رحم الام هو فاعل حياة الولد وبصره وسمعه ، الخ . وانما هذا الفاعل هو الموجود الاول . والواقع ان « المحققين » من الفلاسفة يقرون ان الاعراض والحوادث التي تحصل عند اقتران الاسباب والمسببات الطبيعية انما تفيض عن « واهب الصور » ، وهو احد الملائكة او الجواهر المفارقة ٩٣ ، التي تصدر عنها « الصور الجوهرية » للموجودات الطبيعية ، حينما تصبح المادة مستعدة لقبولها .

والفلاسفة مع ذلك قد يسلمون بأن الاسباب القصوى للاحداث الطبيعية مفارقة للمادة ، وينسبون مع ذلك الى الاسباب الطبيعية تهيئة المادة لتلقي فعل هذه الاسباب . وهكذا فاذا افترضنا ان النار ذات طبيعة ما وان القطن ذو طبيعة اخرى ، فمن الممتنع ان تحرق النار القطن تارة ولا تحرقه تارة اخرى، ما لم تتغير طبيعة النار او تتبدل طبيعة القطن ٩٤ .

السببية القصوى ارادة الهية

ويحل الغزالي هذا الاشكال بقوله ان المبادىء او العلل المفارقة ، لا سيما الالهية ، لا تفعل بحكم الضرورة السببية ، كما يزعم الفلاسفة ، بل بحكم الارادة . لذا كان من الممكن منطقيا ان يحدث الله الاحتراق في بعض الاحوال، دون البعض الآخر . وقد يعترض المرء على ذلك بأن كل شيء بحسب هذا الافتراض يصبح ممكنا ، فتمتنع معرفة اي شيء يقينا ، ما لم يشأ الله ان يمدنا مباشرة بالمعرفة المرادفة للفعل . مثال ذلك ، قد نتخيل رجلا يتطلع الى مشهد غريب : نيران مشتعلة وسباع ضارية وجنود مدججة بالسلاح ، وهو لا يرى منها شيئا ، لان الله لم يخلق له الرؤية آنذاك ؛ او قد نترك كتابا في البيت ، فاذا عدنا وجدناه قد انقلب غلاما او حيوانا ، والغلام قد انقلب كلبا ، الخ. فالله قادر على خلق ما يشاء ، على الوجه الذي يريده دون ان يكون ملزما بأي سياق ، سببي او غير سببي ٩٥ .

ويقول الغزالي في جوابه عن هذا الاعتراض ، ان هذه المحالات كانت ممكنة لو لم يخلق الله فينا العلم المرادف لهذه الاحداث او العلم بانها ممكنة . والله قد خلق لنا العلم بأن هذه الاحداث ممكنة ، لا انها واقعة لا محالة . فأمكن اذن ان تكون وان لا تكون « واستمرار العادة بها مرة بعد اخرى يرسخ في اذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية » ٩٦ . الا انه يجوز لنبي او رجل عادي يتصف بقوى حدسية خارقة، ان يتكهن بوقوعها على خلاف

العادة ، فتخرج بذلك عن سياق الطبيعة . وفي تلك الاحوال ، يخلق الله في ذهن هذا العارف العلم المطلوب ، وهكذا يزول الاشكال .

المعجزات لا تعارض السببية

ان معرفة تساوق الاحداث تتوقف عادة على حدوثها بالفعل . ونحن اذ لا ننكر أن بعض العناصر ، كالنار مثلا ، تتصف بخواص معينة، كالقدرةعلى احراق القطن ، لا نمنع منطقيا ان يمسك الله او ملائكته تلك القدرة ، بحيث لا تحدث احتراقا في القطن ، او ان يخلق في القطن القدرة على مقاومة الاحتراق . وهكذا يمكن تعليل تلك المعجزات الواردة في القرآن ، كاحياء (المسيح) للموتى وقلب (موسى) للعصى ثعبانا ،تعليلا منطقيا مقبولا . او قد يحقق اللهاهدافه الخارقة دون عنت لسياق الاحداث الطبيعية ، بل على سبيل اختصار هذا السياق او اجتزائه . فالمادة قابلة ، بحسب قول الفلاسفة المشائين ، لشتى الصور المتضادة . فتولد الحيوان يحدث عندهم وفقا لسلسلة من التغيرات التي تنتهي بولادة الحيوان : فالترا بيتحول الى نبا ت، والنبات عند اكل الحيوان له يتحول الى دم ، والدم الى مني ، فاذا انصب في الرحم يخلق حيوانا . وهذا حاصل بحكم العادة في زمان متطاول ، فليس من الممتنع ان يدير الله المادة في هذه الاطوار في زمن اقل مما جرت العادة عليه ، ثم في زمن اقل من ذلك ، وهكذا دواليك حتى نبلغ اللحظة الواحدة . وهذا ما ندعوه معجزة ٩٧ .

والحق ان الفلاسفة انفسهم يسلمون بأن تولد الحيوان او النبات مرتبط بقابلية المادة ، لدى حصول الاستعداد فيها ، تحت تأثير القرانات الفلكية واختلاف حركاتها ، لتلقي الصور التي تفيض عن العقل الفعال او « واهب الصور » ، كما رأينا . وعلى هذا الاساس ، تصبح اغرب الاحداث ممكنة ، واعجب الظواهر التي ندعوها معجزات قابلة للتصديق .

ماهية النفس ومعادها

تدور المسائل الثلاث الاخيرة من«التهافت» على طبيعة النفس ومعادها، بحسبالمذهب الافلاطوني المحدث . ففي المسألة الثامنة عشرة ، يورد الغزالي حجج الفلاسفة على ان النفس جوهر بسيط مفارق للمادة ، ويدلل على انها لا تفي بالمراد . وكذلك حججهم على خلودها هي الاخرى غير كافية ، ما دامت تقوم بدورها على دعوى البساطة والمفارقة ، التي عجزوا عن اثباتها

(المسألة التاسعة عشرة) .

ولما كانت هذه الحجج جميعا ساقطة ، لم يبق امام الباحث من ملاذ سوى الشرع ٩٨ ، الذي يقرر بقاء النفس على وجه لا يرقى اليــه الشك ويسهب في وصف حال النفس في العالم الآخر . والكثير مما يقوله الفلاسفة حول اللذات العقلية او الروحية التي تنعم بها النفس في الحياة الاخرى يتفق مع ما جاء به الشرع . وكل ما ننكره ، كما يقول الغزالي ، هو دعواهم انهم انما يعرفون معاد النفس ، وما تلاقيه من السعادات ، او الشقاوات الروحية في الحياة الاخرى ، بالعقل وحده ؛ وان هذه السعادات والشقاوات الروحية هي الضرب الوحيد من اللذة او الالم الذي تصيبه النفس بعد الموت . وليس في وضع هذين الضربين من السعادة والشقاء (أعني الجسماني والروحاني) من جهة والحشر الجسماني الذي نص عليه الشرع ، من جهة اخرى ، اي تناقض منطقي . ودعوى الفلاسفة ان اللذات والآلام الجسمانية ، المشار اليها في القرآن ، ان هي الا تمثيلات حسية ضربت من اجل تفهيم الجمهور الغالب هي دعوى واهية ، وكذلك قياسهم للآيات القرآنية التي تصف هذه اللذات على آيات التشبيه التي تصف الله انما هو قياس باطل ، فآيات التشبيه تحتمل التأويل ، خلافا للآيات الآنفة الذكر . وذلك انه اذ يستحيل منطقيا وصف الله بعبارات حسية ، كالحلول في مكان وحيازة الجوارح ، فان المثوبات والعقوبات الوارد ذكرها في القرآن ليست مستحيلة في العقل ، كما اثبتنا في باب المعجزات ٩٩ . فالله قادر اذن على اعادة خلق النفس يوم القيامة في جسد هو عين جسدها الاصلي اومشابه له ، وتمكينها بالتالي من التمتع باللذات الجسمانية وغير الجسمانية . والحق ان سعادتها انما تكتمل باجتماع هذين الضربين من اللذة لها .

حواشي الباب السابع

١ راجع اعلاه ، ص ٩٦ .

٢ ابن عساكر ، تبين كذب المفتري ، ص ٣٨ وما بعد .

٣ ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، ج٣ ، ص ٣٩٨ .

٤ راجع اعلاه حول مذهب المعتزلة فى المنزلة بين المنزلتين ، ص ٧٩ .

٥ الاشعري ، الابانة عن أصول الديانة ، ص ٦ وما بعد .

٦ اللمع ، ص ٧٠ ، فى McCarthy, *Theology of al-Ash'ari*, p. 70

٧ الملل والنحل ، ص ٦٧ .

٨ الابانة عن اصول للديانة ، ص ٥٤ .

٩ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٦٥ و ٧٦ .

١٠ الاشعري ، اللمع فى *Theology of al-Ash'ari*, p. 9

١١ استحسان الخوض فى علم الكلام ، فى *Theology of al-Ash'ari, p. 88 f.*

١٢ المصدر نفسه ، ص ٩٥ .

١٣ الابانة عن اصول الديانة ، ص ٧ وما بعد . وقارن :
Mc Carthy, *Theology of al-Ash'ari*, p. 238 f.

١٤ راجع اللمع ، ص ٣٩ وما بعد .

١٥ ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٤٦٥ .

١٦ الباقلاني ، التمهيد ، ص ٦ .

١٧ المصدر نفسه ، ص ٨ .

١٨ المصدر نفسه ، ص ١٠ .

١٩ المصدر نفسه ، ص ١١ .

٢٠ راجع اعلاه ، ص ٨٢ وما بعد .

٢١ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٣٣ .

٢٢ التمهيد ، ص ١٨ .

٢٣ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٥٦ .

٢٤ فخري ، البراهين التقليدية على وجود الله في الاسلام ، المشرق ، ١٩٥٧ ، ص ١٧٣ وما بعد .

٢٥ التمهيد ، ص ٢٣ وما بعد .

٢٦ انظر اعلاه ، ص ٢٠٤ .

٢٧ راجع ايضا : البراهين التقليدية على وجود الله .

٢٨ البغدادي ، أصول الدين ، ص ٢٦ .

٢٩ المرجع السابق ، ص ١٥٠ وما بعد .

٣٠ ابن خلدون المقدمة ، ص ٦٤٥ .

٣١ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٣٠ و ٢٨٢ . وقارن البغدادي ، أصول الدين ، ص ٤٦ .

٣٢ راجع اعلاه ص ٨٧ .

٣٣ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٣٤٣ وما بعد . و ٥٩ ، قارن : Fakhry, *Islamic Occasionalism,* p. 33 f.

٣٤ مقالات الاسلاميين ، ص ٣٠١ .

٣٥ المصدر نفسه ، ص ٣٠٧ ، وقد قال بهذا الراي الخياط ، وربما تلميذه الكعبي . انظر : الشهرستاني ، الملل والنحل ص ٥٣ .

٣٦ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٣٧ ، والجويني ، كتاب الارشاد ، ص ١٠ — ١١ .

٣٧ راجع : Fakhry, *Islamic Occasionalism* p. 37 f.

٣٨ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٤٢ وما بعد ، و ٥٦ وما بعد .

٣٩ المرجع السابق ، ص ٥٦ وما بعد ، والاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٣١٠ و ٥٧٠ .

٤٠ البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ١٢١ ، والاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٣٢٤ وما بعد .

٤١ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٣٨ وما بعد . والاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٣٢١ .

٤٢ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٤٠ .

٤٣ انظر اعلاه ص ٢٩٦ و ٨٨ .

٤٤ الباقلاني ، التمهيد ، ص ١٨ ، والاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٣٧٠ .

٤٥ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٥١ .

٤٦ المرجع السابق ، ص ٤٥ .

٤٧ المرجع السابق ، ص ٦٧ و ٤٥ .

٤٨ لا سيما في باب اوائل فلاسفة اليونان الذين سبقوا سقراط .

٤٩ راجع السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى ، ج٤ ، ص ١٠١ وما بعد .
Jabre, «La biographie et l'œuvre de Ghazali reonsidérées à la lumière de *Tabaqât de* Subki», *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire,* 1954, pp. 83 f.

٥٠ راجع ، في باب رحلة الغزالي هذه ، المرجع السابق ص ٩٤ وما بعد .

٥١ المنقذ من الضلال ، ص ١١ .

٥٢ المصدر نفسه ، ص ١٢ .

٥٣ المصدر نفسه ، ص ١٣ .

٥٤ المصدر نفسه ، ص ١٣ .

٥٥ القرآن ٦ \ ١٢٥ .

٥٦ المنقذ ، ص ١٦ وما بعد .

٥٧ المصدر نفسه ، ص ٢٩ وما بعد . ان الامام السابع ، بحسب المذهب الاسماعيلي ، والثاني عشر ، بحسب المذهب الامامي ، غائبان ، الا انهما سيظهران في آخر الزمان .

٥٨ ان اوفى رد على الاسماعيلية يرد في « فضائح الباطنية » للغزالي .

٥٩ المنقذ من الضلال ، ص ١٨ .

٦٠ انظر اعلاه ، ص ٢٩٩ ، الاصل ، و : Jabre, «La biographie», p. 78 f.

٦١ مقاصد الفلاسفة ، ص ٣١ وما بعد ، و ٣٨٥ .

٦٢ راجع :
Salman, «Algazel et les Latins», in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* 1935-6, p. 103-27.

٦٣ تهافت الفلاسفة ، ص ٦ .

٦٤ المرجع السابق ، قارن المنقذ ، ص ٢٠ وما بعد .

٦٥ تهافت الفلاسفة ، ص ٩ .

٦٦ المصدر نفسه ، ص ٣٧٦ والمنقذ ، ص ٢٣ وما بعد .

٦٧ الفصل ، ١ \ ٣ وما بعد .

٦٨ تهافت الفلاسفة ، ص ٢١ وما بعد . يورد الغزالي مذهب افلاطون بتحفظ ، مشيرا الى ان منهم من انكر قوله بالحدوث . من شراح افلاطون يفسر ارسطو (الطبيعة ٢٥١ ب ١٧ والسماء ٢٨٠ أ ٣٠) قول افلاطون في طيماوس ٣٨ ب بأن العالم عنده والزمان حدثا معا. اما اكسنوقراطس على غرار الافلاطونيين والافلاطونيين المحدثين ، فقد ذهبوا الى أن افلاطون اراد تقرير ازلية العالم ، الا انه استعمل لغة الاحداث مجازا . راجع :
Taylor, *Plao,* p. 442 f.

٦٩ يشير الغزالي ان جالينوس ذهب الى هذا القول في كتابه الذي سماه « ما يعتقده جالينوس » . تهافت الفلاسفة ، ص ٢١ والرازي ، المحصل ، ص ٨٦ .

٧٠ تهافت الفلاسفة ، ص ٢٩ وما بعد .

٧١ المرجع السابق ، ص ٢١ . يبدو ان هذه الحجة مستمدة آخر الامر من يحيى النحوي (فيلوبونوس) ، كما اوردها سنبلقيوس فى شرحه لطبيعيات ارسطو (Diels, 1179, 15-27) قارن: Van den Begh, Averreos' *Tahafut al-Tahafut*, II, 7.

٧٢ حول هذه المسألة راجع : Marmura, «Avicenna and the Infinite Number of Souls», *Mediaeval Studies*, XXII (1960), 232 f.

٧٣ تهافت الفلاسفة ، ص ٥٣ .

٧٤ المرجع السابق ، ص ٧٠ وما بعد .

٧٥ المرجع السابق ، ص ١٠٢ وما بعد .

٧٦ المرجع السابق ، ص ١٣٦ وما بعد . واعلاه ، ص ٣٠٧ .

٧٧ المرجع السابق ، ص ١٧٢ وما بعد .

٧٨ المرجع السابق ، ص ٢١٠ وما بعد .

٧٩ المرجع السابق ، ص ١٨٢ .

٨٠ المرجع السابق ٢١١ .

٨١ المرجع السابق ، ص ٢١٢ .

٨٢ المرجع السابق ، ص ٢١٤ .

٨٣ المرجع السابق ، ص ٢١٦ .

٨٤ المرجع السابق ، ص ٢٢١ وما بعد .

٨٥ المرجع السابق ، ص ٢٢٧ الخ .

٨٦ المرجع السابق ، ص ٢٣٢ وما بعد .

٨٧ المرجع السابق ، ص ٢٣٧ .

٨٨ راجع اعلاه ، ص ٢٧٨ و : Fakhry, *Islamic Occasionalism*, pp. 56 ff.

٨٩ Fakhry, «The Mu'tazilite View of Free Will», *Muslim World*, XLIII, (1953), 98 f.

٩٠ ويدعى فى المصادر العربية فورون ، راجع : Van den Begh, *Averroes' Tahafut al-Tahaut*, vol. I, Introduction, xxix et seq. and vol. II,

٩١ تهافت الفلاسفة ، ص ٢٧٦ وما بعد .

٩٢ اي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة .

٩٣ تهافت الفلاسفة ، ص ٢٨١ . قارن لابن سينا ، النجاة ، ص ٢٨٣ وما بعد . والشفاء (الالهيات) ، ص ٤١٠ وما بعد . حيث يصرح ابن سينا بأن « واهب الصور » هو العقل الفعال ، او آخر العقول المفارقة التي تفيض عن الاول . راجع اعلاه ، ص ٢٠٨ .

٩٤ الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ٢٨٣ .

٩٥ المرجع السابق ، ص ٢٨٤ وما بعد .

٩٦ المرجع السابق ، ص ٢٨٥ .

٩٧ المرجع السابق ، ص ٢٨٨ .

٩٨ المرجع السابق ، ص ٣٥٤ .

٩٩ المرجع السابق ، ص ٣٥٥ وما بعد .

البَابُ الثامِن

نشوء التصوف الإسلامي وتطوره

الفصل الأول

الطلائع التقشفية

الصلة بين الله والانسان

ان التصوف ، من حيث هو محاولة لبلوغ اللامتناهي والاندماج به ، اما عن طريق تجانس الطبيعة ــ كما في المسيحية ؛ او عن طريق الفناء الذاتي ، والرجوع الى حال الوحدانية البدائية الخالصة ــ كما في البرهمية البوذية ١ ــ يتنافى مع العديد من التعاليم الدينية في الاسلام . فهنالك اولا ، مفهوم التسامي الالهي المطلق الذي عبر عنــه القرآن الكريم في الآية « ليس كمثله شيء » ٢ ؛ فهذا المفهوم يتعارض مع فكرة الاتصال الحميم بالله . وهنالــك ثانيا،الشعائر الدينية بقيودها واشكالها الصارمة التي لا تترك مجالا لاحتمال وصول سهل غير مشروط الى الحقيقة القصوى . ثم هنالك ثالثا ، المفهوم الاسلامي للوحدة ، او الاستمرار في حياة الانسان بين هذا العالم والعــالم الآخر ، مما يصعب معه الفصل الحاسم بين الوجود المتناهي والوجود غير المتناهي ، عن طريق التخلي عن هذا العالم . فالمسلم المؤمن مدعو لان يتقبل هذا العالم الذي هو « دار فناء » وان يتعلق به ، بمقدار ما هو مدعو الى نشدان العالم الآخر الذي هو « دار بقاء » والى التعلق به ٢ .

على ان القرآن والحديث يرسمان لصلة الله بالانسان ، وللحياة الآخرة، صورة اخرى تختلف عن الصورة التي مر ذكرها اختلافا شديدا . فههنــا يوصف الله بأنه اقرب الى المؤمن « من حبل الوريد » (سورة ق آية ١٥) ، وبأنه كلي الوجود وكلي العلم ، بحيث يعلم كل اعمال الانسان ، ويقرأ جميع افكاره ٤ . اما الخيرات الزائلة في هذه الحياة ، فتوصف بأنها لا تعد شيئا بالنسبة الى الخيرات الدائمة في الحياة الآخرة ٥ .

طلائع الزهد في صدر الاسلام

وفضلا عن ذلك ، فان مشهد الحساب يوم القيامة قد وصف ، لا سيما في السور المكية الاولى، بتعابير تنبض بالحياة ، وتثير في النفس من الرعب ما

يشعر الانسان بتفاهة الحياة وشقاء الحال في هذا العالم . وعلى ذلك لم يكن من الغريب ان يصبح « الخوف » ابلغ تعبير عن التقوى والورع ٦ ، واسمى شعار للسيرة الفاضلة في القرون الاولى من التاريخ الاسلامي . ومع ان « الرهبانية » كانت من المحرمات ، فان عددا من اتقياء المسلمين الاولين ، نظير ابي ذر الغفاري (ت ٦٥٢) وحذيفة (ت ٦٥٧) ، وكلاهما من الصحابة ٧ ، اختارا حياة التقشف ، في حين كان معظم معاصريهما قد آثروا حياة الرغد والرفاهية في هذا العالم .

الحسن البصري رائد الزهد

ولعل اهم شخصية ، في تاريخ الزهد الاسلامي الباكر ، رجل جليل القدر ، عظيم التقوى ، من أبناء القرن الاول من العصر الاسلامي ، مر معنا ذكره في مناسبات سابقة ، هو الحسن البصري (ت ٧٢٨) ، الذي عاش في حقبة من اهم الحقب في تاريخ الاسلام . ذلك انالنزاع على الخلافة ، الذي شق صفوف المسلمين على اثر اغتيال الخليفة الثالث عثمان بن عفان سنة ٦٥٦ ، أثار انصار الامويين على العلويين ، وفتح المجال لنضال سياسي وكلامي استمر حوالى قرن كامل . ولقد انبثق عن هذا النضال الكلامي مسائل منها مصير صاحب الكبيرة ، وما اتصل بها من اعتقاد بحرية الارادة ، وايمان بالقضاء والقدر ، مما ادى الى ظهور طلائع الحركة الكلامية في الاسلام ، ألتي كان زعيمها الاول واصل بن عطاء ، احد تلامذة الحسن البصري ٨ .

ولقد كان مفهوم الحسن البصري للحياة الدينية الفاضلة مفهوما زهديا، يقوم في اساسه على التقوى والتقشف ونبذ الحياة الدنيا ؛ وكان النهج الذي اوصى باتباعه يقوم على التفكر ، ومحاسبة النفس ، والخضوع للارادة الالهية خضوعا مطلقا ينتهي بحالة من الرضا الداخلي التام ، ويفضي الى الوفاق التام بين الارادة الالهية والارادة الانسانية ٩ .

من الحسن الى رابعة

ولقد كان تأثير الحسن البصري في ما تلا من مراحل الحركة الكلامية والنزعة الصوفية ، على يد جماعة كبيرة من تلاميذه واتباعه ، عظيما جدا . فقد انطلق هذا التيار الجديد من التقشف والتقوى من مدينة البصرة ، وجذب اليه عددا كبيرا من الاتباع . فاشهر امراة متصوفة في الاسلام ، وهي رابعة

العدوية (ت ٨٠١) ، قضت حياتها برمتها في البصرة ، وزاولت التقشف ، ولزمت حياة العزوبة ، وتخلت عن حطام الدنيا ، وهي الامور التي قرنها البصري بالدعوة الصوفية الصادقة . وقد كانت ، الى ذلك ، السابقة في تاريخ التصوف الاسلامي الى الترويج لفكرة الحب الالهي ١٠ . فقد تحدث متصوفون سابقون عن صلة « شوق » او « خلّة » بالله ؛ لكن رابعة تخطتهم بعيدا في حديثها العاطفي عن « حب » المؤمن لله . وهي في ذلك قد اتجهت اتجاها مغايرا للعرف الديني الاسلامي ، الذي يذهب الى ان الانسان لا يقوى على الاقتراب من الله الا بروح التعبد والورع والرهبة . ولقد طُرح عليها يوما سؤال مؤداه : أتحبين الله وتكرهين الشيطان ؟ فكان جوابها : « ان حبي لله قد منعني من الاشتغال بكراهية الشيطان » . وفي رواية اخرى ان النبي ظهر لها في المنام وسألها : يارابعة ؟ أتحبينني ؟ فأجابته « يا رسول الله وهل ثمت من لا يحبك ؟ لكن حبي لله تعالى ، قد ملأ قلبي الى حد لم يجعل هناك مكانا لمحبة غيره او كراهيته » ١١ . واروع ما وصفت به حبها هذا أبيات تقول فيها :

احبك حبين : حب الهوى　　وحبا لانك اهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى　　فشغلي بذكرك عمن سواكا
واما الذي انت اهل له　　فكشفك للحجب حتى اراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي　　ولكن لك الحمد في ذا وذاكا ١٢

من البصرة الى بغداد

ثم تحول مركز الحركة الصوفية من البصرة الى بغداد ، وهي المدينة التي اسسها المنصور سنة ٧٦٢ ، وغدت بعد ذلك العاصمة السياسية والدينية للخلافة الاسلامية . وكان من ابرز متصوفة بغداد الاولين معروف الكرخي (ت ٨١٥) ، ومنصور بن عمّار (ت ٨٣٩) ، وبشر بن الحافي (ت ٨٤٢)، وابن ابي الدنيا (ت ٨٩٤) ١٣ . الا ان اعظم متصوفة مدرسة بغداد دون ريب اثنان هما المحاسبي (ت ٨٥٧) والجنيد (ت ٩١٠) . فالمحاسبي ولد في البصرة، ثم انتقل الى بغداد ، حيث نشب الخلاف بينه وبين الحنابلة ، لانه اجاز لنفسه استخدام الاساليب الكلامية في عظاته الدينية . وكانت نزعته الصوفية تقوم على ركنين : الاول محاسبة النفس — ومن هنا جاء لقبه بالمحاسبي — والثاني استعداده لاحتمال اقسى المحن في سبيل الله (المحبوب) ١٤ . وعنده ان دليل الورع الصادق هو الموت ، وشعار فضيلة

الصبر هو احتمال الالم . ومع انه لم ينكر قيمة الشعائر الظاهرة في العبادة الدينية ، الا انه شدد على الشعور الداخلي في الايمان الذي ، متى اقترن بروح الطاعة والتفاني ، انتهى بصاحبه الى حال روحية تتناسب مع نقاوة ذلك الايمان ١٥ .

من المحاسبي الى الجنيد

اما ابو القاسم الجنيد فيعتبر في التراث الصوفي من كبار الرائدين ، فضلا عن أنه حظي باحترام جميع العلماء على اختلافهم ،من مؤمنين ومارقين، ابتداء بالسراج والقشيري ، وانتهاء بالحلاج وسعيد بن ابي الخير ١٦ . وكان من معلميه المحاسبي والسقطي (ت ٨٧٠) وابو حفص الحداد (ت ٨٧٣) . وهو مع رصانته قد عظّم البسطامي (ت ٨٧٤) ، المروّج المسرف لفكرة الاتحاد بالله ، الذي سنعود اليه بعد حين . ولقد كان تأثيره على مراحل التصوف اللاحقة عظيما جدا . ومع انه كان بطبيعته حييّا وهادئا ، فقد استحوذ عليه شعور عميق بتسامي الله ووحدانيته ، بلغ ذروته ، في تعبير مفرط عن الشوق الى الاتحاد بالله، اقترن في ما بعد،باسم الحلاج (ت ٩٢٢) . ومن الجدير بالذكر انه كان بين تلاميذه ، الى جانب هذا الصوفي ، المسرف في شوقه الى الاتحاد بالله ، جماعة من اعلام الكلام والتصوف ، ممن اشتهروا بالاعتدال والرصانة، بينهم الغزالي الذي شهد له بانه كان احد مرشديه الروحيين البارزين ١٧ .

الجنيد في المعرفة الصوفية

وشعورا منه بالمحاذير التي ينطوي عليها التصوف ، فقد صرح بأن المعرفة الصوفية يجب ان لا تخرج عن حدود القرآن والحديث ١٨ . على ان ذلك لم يمنعه من وصف احوال الاتحاد الصوفي بوضوح ، وهي احوال ادرك فحواها لكنه لم يختبرها بالفعل ١٩ . وفي رأيه ان نقطة الانطلاق في التصوف هي الميثاق الذي عقده الله مع الانسان القرآن (سورة الاعراف ، آية ١٧١) قبل خلقه له ، وهو ان غاية الانسان الفكرية والروحية هي ادراكه التام لوجوده، من حيث هو فكرة في الذهن الالهي، سابقة لخلقه في الزمان، وللفرق الشاسع بين ماهيته وبين الذات الالهية . وهذا « الافراد » ٢٠ للازلي عن العرضي الزائل ، هو في رأي الجنيد دليل المعرفة الحقة للتوحيد ، بل ولكل معرفة صحيحة للذات الالهية. على ان مثل هذه المعرفة ليست كفيلة وحدها بايصال الانسان الى هدفه الاقصى ، من الترقي الى ما وراء احكام الشريعة ،

والاقتراب من الله ، « حتى ليتحول الى هباء ، ويقتل ويدفن ، ثم يعود بعد ذلك الى الحياة ، اذا شاء الله ذلك » . وعندما يتم « افراد » العرضي الزائل عن الازلي الباقي ، ويعود المخلوق الى وضعه السابق كفكرة في الذهن الالهي ، يفنى الانسان عن نفسه ، ويحيى في اللـه ؛ وهذا ، كمـا اوضح الجنيد ، هو جوهر التجربة الصوفية ٢٢ .

تكامل الزهد في التصوف

ان هاتين الفكرتين ، اعني « افراد » ما هو انساني عما هو الهي ، «ورد» الانسان الى حالته السابقة من عدم الوجود ، او من الوجود الاصلي كفكرة في الذهن الالهي ، هما من سمات النضج والتكامل التدريجي في الصوفية. ولما كان التصوف قد انطلق من مرحلة الزهد ، ومن الحاجة الى بعث شيء من الذاتية في العبادة الشكلية ، فقد بدت الحاجة ملحة الى الارتفاع فـوق صعيد الزهد ، والتحليق في اجواء التجربة الروحية الفسيحة . ولقد كـان من غير المستطاع ، حتى هذه المرحلة ، تعيين مدى التأثير الدخيل في هـذه النزعة ، لكن بظهور هذه الفكرة الجريئة في الفناء الذاتي والاندماج الانساني في الذات الالهية ، اصبحت محاولة اكتشاف تلك المؤثرات الدخيلة امـرا محتملا .

الجنيد من الفناء الى البقاء

في اليوغا الهندية ، ان الغاية من «معرفة الفارق» (الافراد) التي ينشدها الحكيم اليوغي ، في راي شنكرا مثلا، ليست الاتحاد بالله ، بل عزل الذات ، والتوصل الى تحقيق نمط من الوجود الدائم خارج المكان والزمان ٢٣ . وهذا « العزل » انما هو من قبيل التعطيل للوجود الفردي الذي هو الغاية القصوى « للصوفية اليوغية » ، بل ولكل الديانة البرهمية . كذلك في نظام الجنيد ، فان غاية المتصوف القصوى هي بلوغ هذه الحالة من الفناء الذاتي ، استعدادا لرجوعه الى حالته الاصلية من البقاء الابدي ، الذي سلبه اياها حدوثه في الزمان ٢٤ .

ذو النون والنجوى الالهية

ومن الاعلام البارزين في هذه المرحلة التاسيسية من تاريخ التصوف ذو النون المصري (ت ٨٥٩) . وهو مصري يتحدر مـن اصل قبطي ، ويكاد

يكون في اخبار التصوف شخصية اسطورية . فهو بهذا الاعتبار شبيه بشخصية اخرى اقرب الى الخرافة هي شخصية العالم الشيعي جابر بن حيان (ت ٧٧٦) الذي قيل انه كان احد اساتذته ٢٥ . فقد نقل انه كان مثله من ارباب التصوف وعلماء الكيمياء واعلام الفلسفة . ومع كل ما كان عليه ذو النون من الاغراق في اسلوبه الادبي ، فانه بقي مثالا للصوفي المعتدل الرصين . وعنده ان هدف الصوفي هو الاتصال بالله ، وانه ليس وراء « مشاهدة وجه الله » من رحمة لارباب النعمة ، الا سماع اصوات الارواح الملائكية ٢٦ . اما الطريق الصوفي ، فيتألف في عرفه ، من عدد من «المقامات» يترتب على المتصوف ان يسلكها ، وعدد مقابل من « الاحوال » قد ينعم بها الله عليه . وهذا الفارق المميز بين « المقامات » و « الاحوال » ، وهو ان الاول يتم بالجهد الانساني ، في حين ان الثاني هبة من الله ، اصبح في ما بعد الفارق المعتمد في التقليد الصوفي . ولا يتوقف ذو النون طويلا عند فضائل الحياة الصوفية ، بل يوجه اهتمامه الى التأكيد على فاعلية ممارسة الشعائر ، والدعاء وقهر النفس في باب التطهر من الاثام . وعندما تطهر النفس من آثامها ، تصبح صالحة لان تتقبل الهها ، ولان تدخل معه في نجوى روحية حميمة . وبذلك تعود النفس الى حالتها الاصيلة من الوجود في الذات الالهية ٢٧ .

والشرط الاساسي في هذه النجوى هو الحب الالهي . والحب الالهي الصادق يستلزم نبذ جميع العواطف الاخرى حتى لا يبقى في القلب الا الله. وفضلا عن ذلك ، فان هذا الحب الالهي ـ نظير الحب الاسمى الذي وصفته رابعة العدوية (ويروى انه التقى بها) ٢٨ ينبغي ان يكون لوجه الله فحسب ، لا لغرض آخر ٢٩ .

اسطورة ابراهيم بن الادهم

ومن الشخصيات الصوفية الباكرة الاخرى ابراهيم بن الادهم (ت ٧٧٦) . فقد اكثر المؤلفون المتاخرون من الاشارة اليه ، واعتبروه مثالا للتقوى والعزوف عن الدنيا . وتروى عنه حكاية تذكرنا باسطورة غوتاما بوذا، اذ تجعل منه اميرا انكشف له بطلان ملذات الدنيا فنبذها . ذلك انه في ما كان في رحلة صيد ، اذا بهاتف يصيح به مرتين : « الهذا خلقت ام بهذا امرت » ؟ فندم على ما كان منه في حياته الدنيا ، وترجل عن دابته، واستبدل بها جبة راع من صوف ، وهام على وجهه في الصحراء ، الى ان حط رحاله

في مكة ، حيث يقال انه التقى برابعة العدوية ٣٠ . وفي الروايات ان رحلته هذه الى مكة استغرقت اربعين سنة ، لانه كان مع كل خطوة يخطوها يسجد مرتين . ويروى انه كان يقول : غيري يسلك هذه الطريق على قدميه ، أما انا فاسلكها على رأسي (يريد وجهي) ٣١ ؛ اشارة الى ملامسة جبهة المسلم للارض في الصلاة عند السجود . لكنه عندما وصل اخيرا الى مكة ، لم يجد الكعبة ــ وهي المزار المقدس الذي قصد الحج اليه ــ وذلك كما اوضح لــه هاتف ، لان الكعبة كانت قد خرجت للقاء رابعة . وعندما رآها عائدة ، عاتب رابعة قائلا : « ما الضجة التي تحدثينها في الدنيا ، الكل يقولون ذهبت الكعبة للقاء رابعة » فاجابت : « واية ضجة تحدثها انت في الدنيا بأن أمضيت اربعين سنة حتى بلغت هذا المكان، لان الكل يقولون: ابراهيم يتوقف كل خطوة ليصلي ركعتين » ٣٢ . اما اطرف تعليق على استجابة رابعة لهذه النعمــة الالهية التي اختصت بها ، فقد وردت في اسطورة اخرى جاء فيها انها عندما رات الكعبة مقبلة نحوها صاحت : « لا اريد الكعبة ، بل رب الكعبــة ، اما الكعبة فما افعل بها » ٣٣ ؟

مفهوم ابراهيم للحب الالهي

ان أبلغ تعبير عن مفهوم ابن الادهم الرفيع لفكرة الحب الالهي ، قــد حفظ لنا في مقطع من كلامه ، اورده المحاسبي في « كتاب المحبة » ؛ وفيه يقول ابراهيم لاحد اخوانه : « ان كنت تحب ان تكون لله وليا ، وهو لــك محبا ، فدع الدنيا والاخرة ، ولا ترغبن فيهما ، وفرّغ نفسك عنهما واقبل بوجهك على الله يقبل الله بوجهه عليك ، ويلطف بك . فانه بلغني ان الله أوحى الى يحيى بن زكريا : يا يحيى ، اني قضيت على نفسي ان لا يحبني عبد من عبادي اعلم ذلك من نيته ، الا كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الــذي يبصر به، ولسانه الذي يتكلم به، وقلبه الذي يفهم به . فاذا كان ذلك بغضت اليه الاشتغال بغيري وأدمت فكرته واشهدته ليله ... فيقرب مني واتقرب منه اسمع كلامه وأجيب تضرعه . فوعزتي وجلالي ، لابعثنّه مبعثا يغبطه به النبيون والمرسلون » ٣٥ .

الفصل الثاني

في اتجاه وحدة الوجود

البسطامي ، الحلاج وسواهما

الاصول الاسلامية والاصول الدخيله

ان اصول التصوف الاسلامية موضع خلاف بين الباحثين ؛ اثبتها بعضهم نظير لويس ما سينيون ٣٦ ، وشك بها البعض الاخر ، نظير نيكلسون وزهنر ٣٧ . وقد تبين لنا في البحث السابق ، انه يكاد لا يوجد في المثل الصوفية الباكرة للحياة،ما يتعذر العثور له على اساس في القرآن او الحديث. ولعل ماسينيون على صواب حيث يؤكد « ان التصوف الاسلامي انما انطلق من الاكباب على قراءة القرآن ، والتأمل في معانيه وتمثلها عمليا في أصوله وتطوره اللاحق » ٣٨ . ثم ان مفاهيم « الفقر الديني » و « الذكر » و « الفكر » و « الصبر » و « الزهد » ؛ بل و « الحب الالهي » و « التأمل » في الذات الالهية ، يمكن اقامة الدليل على انها جميعا نتائج منطقية ، لتشديد القرآن على الجانب الاخروي ، وهو الجانب الاخر للنظرة القرآنية الى الكون الذي سبقت الاشارة اليه . اما ما يجوز ان يعتبر بحق من المقومات غير الاسلامية في النزعة الصوفية ، فهو النزوع الذي ظهر في مدونات المتصوفين الاولين وفي شعائرهم ، الى تخطي الفرائض الدينية التي نصت عليها « الشريعة » ، والى السعي لمعرفة « الحقيقة » التي تتجاوزها . وهذا السعي لبلوغ الحقيقة القصوى ينطوي على الاستغناء ، ليس عن الشريعة فحسب ، بل وعن النبي محمد ، من حيث هو وسيلة الوحي الالهي الى الناس وذلك بداعي رغبة المؤمن في الاتصال المباشر بالله ومناجاته .

تبرير الرهبانية في التصوف

ومن الشواهد الهامة على الميل الى اغفال الشريعة الدينية ، او التغاضي عنها ، هو ممارسة التبتّل ، والزجر عن الزواج ، باعتبار انه يعيق الالتزام بالحياة الصوفية في التقوى والطهارة . وهكذا فان الحسن البصري ، ورابعة العدوية ، وسواهما من المتصوفين الاولين ، لم يكتفوا بالامتناع عن الزواج

بل قبحوه ونددوا بـــه . حتى ان بعضهم على مـــا يبدو ، لـــم يتحرّجوا من ان يضعوا الاحاديث ، وينسبوها الى النبي ، ليبرروا بها نظام التبتّل وذلك في زمن لم يتجاوز القرن الثاني للهجرة ٣٩ . وهذا الاقـــرار بوجـــود تناقض مستعص بين الزواج وحياة الزهد ، كان في ازدياد في الاوســـاط الصوفية ، الا ان مثال محمد نفسه حمل المتصوفة الاولين على اللجوء الى راي غريب ، هو ان محمدا نفسه افتى برفع تحريم « الرهبانية » بعد ختـــام القرن الثاني .

محمد والحقيقة المحمدية

ولئن كان من الممكن تخريج موقف النبي محمد من الزواج بهذه الصورة، فقد نشأت مشكلة اشد وادهى في باب اعتباره حلقـــة الوصل الكبرى بين الانسان والله . على ان بعض المتصوفة الاولين الذين لم يذهبوا الى هذا الحد من الغلوّ الذي ذهب اليه المتأخرون منهم ، اعتبروا دور النبي ، كوسيط بين الله والانسان ، دورا فرعيا الى حد ما . فقد قيل عن رابعة ان النبـــي سألها في المنام : « يا رابعة اتحبينني ؟ فقالت : يـــا رسول الله وهل ثمت من لا يحبك ! لكن حبي لله تعالى قد ملأ قلبي الى حد لم يجعل هناك مكانـــا لمحبة غيره او كراهيته » ٤٠ . ولعل بعض المتصوفة المتأخرين ، نظير ابن عربي (ت ١٢٤٠) ، شعورا منهم بهذا الاشكال ، تحدثوا عن « حقيقة محمد » ، كماهية مجردة سابقة لوجود الزمان ، لا كشخصية تاريخية تولت مهمة الهية في نطاق الزمان والمكان ٤١ .

من التوحيد الى وحدة الوجود

وعلى الرغم من هـــذه الميـــول الكامنة ، فقد بقي المتصوفـــة الاولون متشددين في تمسكهم بالسنة . حتى الجنيـــد نفسه ، الـــذي بذر بـــذور التصوف التوحيدي ، المتأثر بالمفهوم الهندي للذات ، لم يستنبط جميـــع النتائج المنطقية المحتملة ، التي استنبطها سواه من المتصوفة الجريئين في ما بعد .

فمن هؤلاء المتصوفين الجريئين الذين تيمهم الحب الالهي ، حتى خطوا ، في القرن التاسع ، الخطوة الاخيرة عبر هاوية وحدة الوجـــود ، البسطامـــي والحلاج . وجرى في اثرهما في القرنين التاليين نفر آخر ، منهم سعيد بن ابي الخـــير (ت ١٠٤٩) ٤٢ (الذي صادق ابـــن سينـــا وراسله) والشبلي

(ت ٩٤٥) ، وكلاهما تكلّف في حياتـه وارائه شيئـا من الغلو ، كافتعال الشذوذ أو الجنون .

ابو يزيد في شطحاته

ولد ابو يزيد البسطامي في بسطام ، في غربـي خراسان . وأخـذ التصوف عن رجل هندي كان قد اعتنق الاسلام اسمه ابو علي السندي ، وهو الذي علمه مذهب « الفناء في التوحيد » ٤٢ . وقد الزم نفسه ، اكثر من اي صوفي آخر ، ممن مر معنا ذكرهم ، باشد مقتضيات التقشف حتى يتسنى له ، كما قال ، التجرد التام عن الاوضاع الانسانية ولقاء الله وجها لوجه ٤ . ومهما اختلفت التفاسير لشطحات البسطامي الصوفية ، فقد كانت تدور على ظاهرة النشوة الصوفية ، وفكرة الاتحاد بالله ، وانطوت بوضوح على ادعاء الالوهية . ففي احدى شطحاته ، التي رواها لنا مؤلف صوفـي متأخر ، يقول : « رفعني (الله) مرة ، فاقامني بين يديه ، وقال لي : يا ابا زيد ، ان خلقي يحبون ان يروك . فقلت : زينـي بوحدانيتك ، والبسنـي انائيتك ، وارفعني الى أحديتك ، حتى اذا رآنـي خلقك قالـوا : رأينـاك (اي الله) ، فتكون انت ذاك ولا اكون انا (اي ابا زيد) هنا » ٤٥ . وفي شطحة اخرى، لعلها اشهر شطحاته ، يقول : « سبحاني ما اعظم شأني » . ومـع وضوح وحدة الوجود في هذه الشطحات ، فان قمة التجربة الصوفية ، تبقى عنده على جانب من السلبية والفراغ ، اذ ان النفس تبقى معلقة ، كما فـي بعض طرق التصوف الهندي (نظير بتنجالي) بين الانا والانت ، والـذات والمطلق ، وقد فنيا كلاهما ٤٦ . ونسب اليه كذلك قول يتحدث فيه عـن ميدان «اللّيسيّة» التي بلغها، وبقي يطيف بها عشر سنين حتى ـ كما قال ـ « صرت من ليس في ليس بليس » ٤٧ .

الشطح في اصله الهندي

ان التأثير الهندي في هذا النمط من التصوف ، لا يحتمل الشك ، كما اثبت زهنر . فهنالك حلقة واضحـة تصله بالفدنتـا ، ليس في ما تعلمـه البسطامي من استاذه السندي من « الحقائق الكبرى » فحسب ، بل وفي تركيب نظامه الفكري ، وما انطوى عليه من المعاني « العدمية » . فقد عاش البسطامي في زمن كان فيه شنكرا (ت ٨٢٠) ومدرسته يعملون جاهدين على احياء الفكر الفدنتي وفي تنظيمه ٤٨ . ثم ان شطحاته الصوفية ، نظير

قوله : « سبحاني ما اعظم شأني » ، او « انا انت » أو « انا هو انا » ، كلها تنم عن اندماج الذات بالاله ، ولها نظائر كثيرة في « الاوبانيشاد » و « الفدنتا » ٤٩ . ولعل اغرب شطحاته ، تلك التي تحدث فيها عن تفتيشه عن الله . فهو لم يجد الله على العرش ، ولذلك جلس مكانه على ذلك العرش؛ قال : « لقد غصت في بحر الملكوت (عالم المثل) ، وفي حجب اللاهوت ، حتى بلغت الى العرش ، فاذا هو خال . وهكذا القيت بنفسي عليه وقلت : ربي اين اجدك ؟ فارتفعت الحجب ، فاذا انا هو انا ، نعم ، انا هو انا . وعدت الى ما كنت انشد ، فاذا هو انا الذي كنت انشد ، وليس آخر سواي » ٥٠ .

ومن الغريب حقا ان يتلفظ مسلم في القرن التاسع ، بمثل هذه الشطحات ، التي تكاد تضعه فوق الله ، وينجو مع ذلك من الاذى . على ان هنالك تعليقا لمؤلف متأخر يوضح لنا هذا الاشكال ، هو ان البسطامي عندما اتهم باهمال الفرائض الدينية ، عمد كما قيل ، الى الوسيلة التي تذرع بها متصوفون آخرون ، وهي « الجنون » ؛ وهي الوسيلة التي انقذت حياته وحياة العديدين من زملائه الصوفيين .

من البسطامي الى الحلاج

على ان هنالك صوفيا من ابناء القرن التاسع ، أبى ان يلجأ الى هذه الذريعة ، لكن الثمن الذي دفعه عن غلوه كان باهظا جدا . فالحسين بن منصور الحلاج ، ولد حوالي سنة ٨٥٨ ، في بلدة صغيرة تدعى البيضاء ، غير بعيدة عن شواطيء خليج فارس الشرقية . وكان من اساتذته في التصوف المكي (ت ٩٠٩) ، والتستري (ت ٩٨٦) ، والشبلي (ت ٩٤٥) ، والجنيد ٥١ . وهم اربعة من اشهر الاعلام اطلاقا في تاريخ التصوف . والراجح ان الجنيد هو الذي اقنعه بلبس « الصوف » ؛ وقد كان مرشده لمدة عشرين سنة ، لكنه كان متوجسا من غلوه وغرابة اطواره ، فانفصل عنه ــ كما قيل ــ لما بدا له من تعاليه وغطرسته .

تصرفات الحلاج الشاذة

هذا المزاج الغريب يظهر بوضوح تام في اخبار الرحلة الاولى التي قام بها حاجا الى مكة ، وفي تصرفاته في الفترات الاولى من حياته الزهدية . ففي اثناء حجه الاول ، لزم ردهة المسجد سنة كاملة لا يفارقها . والزائرون الذين راقبوه، بعد ذلك،وهو يجلس اثناءالظهيرةعلى صخرة خارجمدينة مكة،والعرق

يتصبب منه ، كانوا اكثر استغرابا لعناده وصموده ، منهم اعجابا بورعه وتقواه . فقد قال احدهم عنه : ان هذا الرجل بعناده يحاول ان يتحدى الله بقدرته وجلده ٥٢ . وذكر احد تلاميذه انه لم يكن ينام مضطجعا بل واقفا، وربما جلس القرفصاء من وقت لاخر ، لمدة لا تزيد عن ساعة واحدة ٥٣ . وعندما عاد الى بغداد ، لازم الجنيد مرة اخرى . وقد عنفه استاذه على سوء فهمه لطبيعة السكر الصوفي ، ووبخه على اغفاله للكتاب الكريم ، ولاداء الفرائض ، وبصورة خاصة على ادعائه بانه الله ٥٤ .

الحلاج في المجتمع والسياسة

بهذا الخلاف مع الجنيد ، بدأ الحلاج يتحول عن النظام الصوفي المعروف . فقد فارق حياة العزلة التي غلبت على ابناء الطرق ، ورسم لنفسه خطة من الوعظ والارشاد في المجتمع ، كانت محفوفة بالمجاذير . فقد اختلط بشتى طبقات الناس ، من فلاسفة نظير الرازي ، الى أمراء امثال امير طالقان ، واقر بانواع من العقائد حيرت معاصريه ، وزادت في صفوف خصومه . نذكر بصورة خاصة انه انضم ، في ما يبدو ، في بعض مراحل نشاطه ، الى الدعوة الشيعية او العلوية ٥٥ . فكانت هذه الخطوة السياسية من دواعي افتضاحه .

الحلاج و « عين الجمع »

وبعد ان ادى الحلاج فريضة الحج للمرة الثالثة ، عاد الى بغداد ، وقد تغير تماما ، كما يروي ابنه حمد . وكانت السمة البارزة في هذا التغيير ، على ما يبدو ، المزيد من الوضوح والرسوخ في شعوره بالاتحاد بالله . اذ اصبحت تجمعه به رابطة شخصية حميمة . وهذه الحالة من الترابط الشخصي ، بين الانا والانت ، يسميها الحلاج « عين الجمع » ، ويقرر ان الله في غضونها يتخلل جميع افعال المتصوف وأفكاره وآماله . لكن هذا الاتحاد ، كما يراه الحلاج ، لا يستتبع فناء الذات الكلي ، كما يرى البسطامي، بل تساميها البهيج ، واتصالها الحميم بالمحبوب الحقيقي ٥٦ .

محاكمة الحلاج ومقتله

كان لخطب الحلاج في جمهور البغداديين تأثير متفاوت . فقد رحب به البعض كمخلص ؛ واعتبره آخرون من اصحاب الكرامات ، او احد الاتقياء

المواظبين على الصلاة . ويبدو ان اكرامه لذكرى المحدث الكبير ، الامام احمد ابن حنبل ، خصم المعتزلة الاكبر ، قد رفع من مكانته عند الجمهور . على ان الكثيرين من الناس اعتبروه دجالا وملحدا يستحق الموت . فضلا عن أنه هو نفسه في احدى عظاته في مسجد المنصور في بغداد ، اقر ، في ما يبدو ، بان الشريعة قد قضت بقتله ٥٧ . واقام عليه الوزير علي بن الفرات سنة ٩٠٩ دعوى شرعية آخر الامر ، لكنه لم يعتقل الا بعد ذلك باربع سنوات في بغداد حيث عين مجلس قضاء خاص لمحاكمته، وذلك في وزارة علي بن عيسى. وقد اتهم بانه عميل للقرامطة ، والقي في السجن تسع سنوات ومع انه حظي، لفترة قصيرة من الزمن ، بعطف من الخليفة ، وذلك بفضل رئيس الحجاب الذي كان يعطف على قضيته ، فقد الصق به قاضي الشرع تهمة التجديف ، واصدر عليه حكما يفرض العقوبة التي نص عليها القرآن سورة المائدة آيه ٣٢) ، سرعان ما صدقه الخليفة ٥٨ .

ومع ان التهمة الرسمية التي وجهت اليه ، كانت ادعاءه الالوهية وتقلد سلطة اعفاء المؤمن من الفرائض التي رسمها الشرع، فقد كانت تهمة التحريض على العصيان عاملا حاسما في تعذيبه واعدامه آخر الامر . اما في ما يتصل بالالوهية ، فيجدر بنا ان نذكر انه عندما جوبه باقوال تفوه بها ، وتحدث فيها بلسان الله بصيغة المتكلم ، دافع عن نفسه بقوله ان مثل هذا الكلام يتفق مع مفهوم « عين الجمع » ، وهو حالة صوفية ينطق فيها الله بلسان المتصوف ، او يكتب بيده . وما المتصوف في هذه الحالة الا اداة بيد الله ٥٩ . لكن خصومه ، لا سيما الوزير حامد ، رفضوا قبول هذه الحذلقة . ومع ان الخليفة كان قد امر بجلده ، وحز راسه ، الا ان الوزير ، بدافع مفرط من حميته، امر بجلده والتمثيل به وصلبه وحز رأسه . ثم بحرقه وذر رماده فوق دجلة ٦٠ . ولم يكن لهذا الحدث نظير في تاريخ الاسلام الديني قط .

الفصل الثالث

التركيب والبنيان الفلسفي

الحلاج رائد الغلو الصوفي وشهيده

ان تعليم الحلاج الغريب واستشهاده الخارق يدلان دلالة واضحة على المخاطر الكامنة في الصوفية ، وعلى نزعتها الى تفجير جميع الاشكال المتعارفة التي هي منطلق الحمية الدينية والتأمل الروحي . اما قيمتها الباقية في تاريخ الفكر الاسلامي الديني فتكمن بالضبط في مشاعر الفرح والانعتاق التي بثتها في ثنايا العبادة الجافة . والذي يرمق الصوفية بشيء من العطف يجد في ظاهرة الغلو ، ولا بد ، شواهد تثبت حرص الروح الديني على توكيد ذاته توصلا الى الانعتاق من عقال الطقوس المتحجرة التي كثيرا ما تقيد به . وهكذا أتيح لمفهوم الحب الالهي، والبسط والقبض الذي ينجم عنه، والنظرة الاخروية الى الحياة ، والاستخفاف بما قد يجلبه الغد ــ هذه الاحوال التي تفتقت عنها الصوفية تفتق الشجرة عن ازهارها ــ ان تعطي الاسلام بعدا روحيا اضافيا بالغ الشأن .

الا ان هذا التطور الجذري لم يخلُ من محاذير . ومع ان الثمن الذي دفعه الحلاج وبعض تلامذته كان غاليا ، الا ان حس الحرية المطلقة واللقاء المباشر مع الله ، كان من شأنه أن يبعث في النفس شيئا من الدعوى الروحية التي لا يقي منها الله الا من اصطفاه من عباده . ولعل اشجى تعليق على مصير الحلاج هو رواية ابنه حمد لرؤيا رواها احد تلامذة والده جاء فيها انه راى الله جل جلاله في المنام فسأله : « ما فعل الحسين حتى استحق تلك البلية ؟ فقال : اني كاشفته بمعنى ، فدعا الخلق الى نفسه فانزلت به ما رايت » ٦١ .

ان دعاة هذه الصوفية التوحيدية المسرفة في الغلو لا يستدعون مزيدا من البحث . فالشبلي الذي لم تكن نظرته الى مفهوم الاتحاد لتختلف عن نظرة الحلاج، لم يتحلَّ بالشجاعة التي اتصف بها هذا المتصوف. فهو لم يتبرأ علانية من الحلاج وحسب ، بل صرح اثناء محاكمته بجنونه . والراجح انه لم يكن بهذا التصريح يضمر ضغينة ، أذ انه تظاهر هو نفسه بالجنون عندما

تعرض للهلاك . وقد اقرّ في ما بعد ان تظاهره بالجنون هو الذي انقذ حياته، بينما أودت سلامة العقل بحياة الحلاج .

بين الحلاج والغزالي

كان استشهاد الحلاج ايضا تعليقا بليغا على مفهوم « عين الجمع » ، عند الصوفية . فقد تعرض هذا المفهوم لاساءة الفهم والتأويل وللانتقاد المرير ؛ مع انه يمثل نقطة تحول في تاريخ الصوفية وتحذيرا صريحا ضد الاخطار التي تحفل بها الصوفية . اما كبار أعلام الصوفية في الحقبة اللاحقة للحلاج، كالغزالي وابن عربي ، فقد توفروا بالدرجة الاولى على مهمة التركيب والتاليف . وجد الغزالي ، كما رأينا اعلاه ٦٢ ، في الصوفية الجواب الشافي عن تساؤله الفكري والروحي . وقد كان أساتذته الكبار في هذا المضمار الجنيد والمكي والبسطامي والشبلي . الا انه كان ارسخ منهم قدما في التبحر والصفاء الفكري ، لذا بذل جهده المطلق في الدفاع عن مذهب السنة والجماعة والتوفيق بينه وبين كل ما كان يقيم له وزنا . وقد ساعدت عوامل ثلاثة على نجاحه في صياغة عقيدة صوفية تتفق مع هذا المذهب هي اولا : المفهوم القرآني للكائن الاسمى الذي يباين العالم كل المباينة والذي خلقه الله بفعل ارادته المطلقة (الامر) ؛ ثانيا : سلّم الكائنات الافلاطوني المحدث ، الذي يمثل فيه العقل الكلي صلة الوصل بين الله وخليقته ؛ وثالثا : مفهوم الحلاج لحلول الله في ثنايا النفس البشرية التي يستعملها كأداة له ، كما جاء في نظرية « عين الجمع » .

الغزالي في غمرة التصوف

ان العامل الثاني هو بالطبع ما يهمنا بالدرجة الاولى في نطاق تاريخ الفلسفة . وسواء أكان الغزالي ملبّسا في حملته على الفلسفة المشائية ، كما يرى ابن رشد ٦٣ ، ام لا ، فبين انه في مقالتين صوفيتين هامتين هما « مشكاة الانوار » و « الرسالة اللدنية » قد اتخذ سلم الافلاطونية المحدثة للموجودات كدعامة متافيزيقية لمذهبه في التصوف . ان « المشكاة » شرح لاية قرآنية (سورة النور ، آية ٣٤) تصف الله بأنه «نور السماوات والارض» ، ويفسرها الغزالي ، على غرار حكماء الاشراق في القرن الثاني عشر ، تفسيرا صوفيا صريحا .

يذهب الغزالي الى ان لفظة النور تطلق على الله بالحقيقة ، وعلى

الاجسام المنيرة بالمجاز . فنحن نقول ان الباصرة أو العقل نوران ، اذ همـا يظهران الاشياء ويكشفان عنها . والعقل مع ذلك ، أولى باسم النور من العين، ما دام لا يظهر الاشياء المدركة وحسب ، بل يظهر ذاته ايضا ولا يخضع لقيود الزمان والمكان ، وبالتالي فهو يحكي نور الله الذي خلق آدم ، كما جـاء في الحديث « على صورته ومثاله » . وعالم الشهادة المحسوس هو صورة لعالم الملكوت الخارج عن الحس ، والذي قد يدعى العالم الروحاني والعالم النوراني (المقابل للعالم الجسماني والظلماني) ، الذي يذكره القرآن وسائر الكتب المنزلة ٦٤ .

الكون في نظام الغزالي الصوفي

ان ترتيب الموجودات النورانية يتوقف على مدى قربها أو بعدها مـن نور الله الاقصى ، لذا كانت رتبة اسرافيل فوق رتبة جبريل ، وكان يتلـو هذا الاخير ارواح نورانية اخرى تتلقى وجودها هـي والاجسام الارضيـة المسخرة لها من النور الحق ، واذن فالوجود بالنسبة اليها مستعار ، اذا قيس بوجود فاعله الذي يتصف وحده بالوجود الذاتي ، فالموجود الحق اذن هـو الله ، وكل ما عداه فوجوده مجازي . « من هنا ترقى العارفون » ، كما يقول الغزالي، « من حضيض المجاز الى يفاع الحقيقة ، واستكملوا معراجهم ، فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود الا الله تعالى ، وان كل شيء هالك الا وجهه (سورة القصص ، الاية ٨٨) ، لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات ، بل هو هالك أزلا وابدا ولا يتصور الا كذلك . فان كل شيء سواه ، اذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض ، واذا اعتبر من الوجه الذي يسري اليه الوجود من الاول الحق رؤي موجودا لا في ذاته ، لكن من الوجه الذي يلي موجده . فيكون الموجود وجه الله تعالى فقط . فلكل شيء وجهان : وجـه الى نفسه ووجه الى ربه ؛ فهو باعتبار وجه نفسه عدم ، وباعتبار وجه الله تعالى موجود . فاذن لا موجود الا الله تعالى ووجهه . وبناء عليه فكل شيء هالك الا وجهه أزلا وابدا » ٦٥ .

الانسان فيںنظام الغزالي الصوفي

يحتل الانسان مكانة فريدة في هذا السلم للموجودات ، فالله لم يخلقه على صورته وحسب ، بل جعله « نسخة مختصرة » للعالم . وقد كتبـت صورة آدم بخط الله، لذا جاء في الحديث: «لا يعرف ربه الا من عرف نفسه».

الا ان هذه الصورة هي صورة الرحمان لا صورة الله ، اي صورة الربوبية ، التي لا يمكن وصفها او التعبير عنها بالعبارات البشرية . وهذا هو السر الالهي الذي يصر الغزالي على امتناع التعبير عنه الا بلغة الاستعارة أو المجاز ٦٦ .

تبدا قوى الادراك البشرية بالحس وتنتهي بالعقل الذي يوسع نطاق المعرفة الى ما لا نهاية له ، عن طريق التأليف والتركيب . الا ان الانبياء والاولياء قد اختصوا بقوة تدعى الروح القدسي النبوي ، تتجلى فيه معارف الغيب واحكام الاخرة وملكوت السماوات والارض . ومن يشك في وجود هذه القوة فهو شبيه بمن عدم قوة الذوق الشعري او الموسيقي ، فلم يستطع ادراك هذه الاشكال الفنية . فينبغي له ، على الاقل ، أن يحسن الظن باصحابها ٦٧ .

المعرفة بين العقل والذوق

الا ان اعلى مراتب المعرفة عند الغزالي ليست مرتبة العقل او الايمان . بل الذوق ، لذا كانت معرفة الله الحقة لا تأتي الا من هذا الباب . ومن الناس من أنغمس في ملذات هذا العالم ومشاغله ، حتى استحال عليهم ان يروا نور الله . ومنهم من أدرك الله من حيث صلته بالعالم ، أي كمحرك السماوات ومدبرها . ومن هؤلاء من اعتبره محركا للفلك الاقصى وحسب ، حرصا على وحدانيته ، بينما أسند بعضهم هذه المهمة (أي التحريك) الى كائن أو روح مسخر آخر ، ينفذ اوامر سيده هو « المطاع » ٦٨ .

في جميع هذه المراتب من المعرفة الالهية ، يتبين العارفون الله من خلال حجاب من النور يخفي حقيقة ذاته الاصيلة . الا ان منهم صنفا رابعا ، هم الواصلون ، ادركوا ان هذا « المطاع » يتصف بصفة تنافي الوحدانية المحضة والكمال المطلق ، لذا تطلعوا من ورائه الى فاطر السماوات والارض المنزه عن الوصف ، والفاطر للمطاع نفسه ، محرك الفلك الاقصى ، ولسائر الافلاك الخاضعة له بأسرها ٦٩ . وخواص الخواص من هؤلاء العارفين فئة أنمحقت وتلاشت في الواحد الحق ، فلم يروا في الوجود ذواتهم او اي ذات اخرى ما عدا وجه الله . وهذه الحال من الذوق الصوفي قد تدعى فناء ، أو فناء الفناء، لان العارف يفنى فيها عن نفسه ، ويفنى عن فنائه . وقد بلغ الاستغراق بالبعض ٧٠ حدا من السكر زعموا معه انهم اتحدوا بالله الاحد . والحقيقة ان الحال التي ادركوها لا تعدو التوحيد ، اي الاقرار بوحدانية الحق ، وانه لا موجود في الكون الا هو ٧١ . وهذه الحال تباين حال الاتحاد به كل المباينة .

صوفية الغزالي وحدانية سامية

على هذا الوجه استطاع الغزالي على غرار أستاذه الجنيد ان يدور حول هوة الحلول بحذق دون ان يسقط فيها ، ودون ان يتبرأ صراحة من غلاة المتصوفة الذين سبقت الاشارة اليهم ، والذين يأخذ عليهم احيانا التصريح باسرار « تطوى ولا تحكى » . لذا كان بوسعنا ان ننظر الى صوفيته كمحاولة لاضفاء صيغة التماسك المتافيزيقي الاقصى على مذهب الوحدانية المطلقة في الاسلام . وكما يقول ونسنك Wensinck « ان الغزالي لا يرى في الوجود الا الواحد الحق الذي تصور لسبب ما ، وخلق في حقبة ما من حقب الازل ، عالما لا يتصف بالوجود او القدرة على الفعل ... وترى الحلولية ان الله لا يوجد الا من خلال العالم ، بينما يرى الغزالي ان العالم لا يوجد مطلقا . ان مذهب الغزالي عبارة عن الوحدانية السامية كما تبدو من خلال منظار الافلاطونية المحدثة » ٧٢ .

من الغزالي الى ابن عربي

الا ان اجرأ واوفى محاولة للتعبير عن الرؤيا الصوفية للحقيقة بعبارات افلاطونية محدثة ، هي دون شك محاولة محيي الدين بن عربي ، ولد هذا العالم في مرسيه بالاندلس سنة ١١٦٥ ، وطوف في انحاء الاندلس وافريقيا الشمالية والشرق الادنى واستقر آخر الامر في دمشق حيث توفي سنة ١٢٤٠ . ويبدو ان تطرقه الى التصوف بدأ في المرية ، حيث ازدهرت مدرسة ابن مسرة (توفي ٩٣١) ، الفيلسوف والمتصوف ٧٣ . وكان من اسلافه، فضلا عن ابن مسرة ، الترمذي (توفي ٨٩٨) والواسطي (توفي ٩٤٢) وابن العارف (توفي ١١٤١) . ويروي انه « أمر » في إحدى رؤاه ان يسافر شرقا ، فوفد على مكة سنة ١٢٠١ ، حيث شرع بتأليف كتابه الضخم « الفتوحات المكية » ، والتقى بالفتاة التي اصبحت في ما بعد زوجته ، وهي صوفية فارسية الاصل . ومن مكة تجول في انحاء الشرق الادنى ، فزار الموصل وقونية وبغداد والقاهرة، وانتهى الى دمشق فاستوطنها سنة ١٢٢٣، وقضى فيها أواخر ايامه .

يتبين من احدث الدراسات ان ما لا يقل عن ٨٤٦ مؤلفا قد نسبت الى ابن عربي ، وصلنا منها ٥٥٠ . ومن هذا النتاج الضخم يبدو ان ٤٠٠ تقريبا هي من تأليفه فعلا ٧٤ . ويصرح ابن عربي في عدد منها انه قد كتبها بوحي

من الله او بامر من النبي ٧٥ . وقد رأينا قبلا دعوى الحلاج أن الله يستخدم المتصوف كأداة أو لسان حال له .

وحدة الوجود في نظام ابن عربي

يدور مذهب ابن عربي ، كما يتبين من محتوى كتابيه «الفتوحات المكية» و « فصوص الحِكَم » ، على مفهوم وحدة الوجود ؛ مــع ان نقطة الانطلاق في تفكيره هي نظريـــة الكلمـــة . وعنده انـــه لكل نبي من الانبيـــاء حقيقة خاصة به يدعوها كلمة ، هي مظهر من مظاهر الذات الالهية . ولولا تجليات هذه الذات في تلك الكلمات أو (التجليات النبوية) لبقيت طبيعة الوجـــود الحق مستترة الى الابد . وتلك الذات هي مصدر كل وجود ، لذا كانـــت ازلية وغير متجزئة وغير متحولة . ويميز ابن عربي بين الجانب الخفي لتلك الذات ، الذي يمكن وصفه او ادراكه ، وهو جانب « الاحدّية » ، كما يدعوه ، وبين جانب « الربوبية » ، الذي يتصل الله من خلاله بالعالم ويصبح المعبود ، من حيث هو الرب او الخالق . وليس في الجانب الاول اي تعدد أو تضاد أو تعيين ، فأمكن دعوة الله في هذا المضمار النور المحض أو الخير المحض وبعبارة واحدة « العماء » . أما في الجانب الثاني فثمة تعدد وتباين ، مـــا دام الله عبارة عن الخالق والخليقة في الوقت نفسه ٧٦ .

يدخل التعدد على الله اذن من خلال صفاته أو تعيناته المتعددة . فاذا نظرنا اليه بحد ذاته فهو « الحق » ، اما اذا نظرنا اليه من خلال صفاته ، كما تتجلى في الذوات الممكنة ، فهو « الخلق » . الا ان هذين المظهرين للذات الالهية : الوحدة والكثرة ، الاول والاخر ، الحـــادث والقديـــم ، الضروري والممكن ، هي جميعا عبارة عن ذات واحدة ٧٧ .

علة خلق العالم

كانت الخليقة قائمة اصلا في الذهن الالهي كنماذج ازلية يدعوها ابن عربي أعيانا ثابتة . الا ان الله الذي كان «مخفيـًا» في الاصل اراد ان يكشف عن ذاته ، فابدع الخليقة باسرها بفعل الامر ، وهي منه كالصورة من المـــرآة او الظل من الشخص او العدد من الوحدة . اما حافزه على اخراج العالـــم من العدم الى الوجود فهو « حركة حب » ، كما جاء في الحديث : « كنت كنزا مخفيا لم اعرف ، فاحببت ان اعرف » ٧٨ . اما اسمى التجليات الالهية فهو الذات البشرية التي يردها ابن عربي الى وجود آدم ويدعوها الكلمة الآدمية

او الانسان الكامل ٧٩ ، والحق ان وجود هذا الانسان الكامل هو علة بقاء العالم ووجوده معا .

الانسان الكامل بين الحلاج وابن عربي

يعود مفهوم الانسان الكامل الذي خلقه الله على صورته ومثاله الى الحلاج ، وقد لعب دوراً رئيسيا في محاولة تفسير العلاقة بين الله والانسان تفسيرا عقليا . وعند ابن عربي ان اللاهوت والناسوت ليسا طبيعتين متفاوتتين، بل وجهان او خاصتان تتجليان عند كل مرتبة من مراتب الوجود. فاللاهوت هو ما يقابل الوجه الباطن من كل موجود ، بينما الناسوت هو ما يقابل الوجه الظاهرمنه. وبالاصطلاح الفلسفي يقابلالاول الجوهر، بينمايقابل الثاني العرض . وتبلغ الخليقة ذروتها في الانسان ٨٠ ، العالم الصغير ، وهو صورة مختصرة للكون ، تنطوي على جميع انحاء الكمال التي يتصف بها العالم الكبير ، فضلا عن الذات الالهية نفسها . ولذلك دعي الانسان (في القرآن) خليفة الله على الارض .

الانسان الكامل والحقيقة المحمدية

ومع أن ابن عربي يتحدث عن الجنس البشري عامة ، او سلالة آدم ، بعبارات الثناء المفرط هذه ، فقد اختص الانبياء والاولياء بفضل التقدم على سائر البشر . واعتبر محمدا الانسان الكامل الحق . ولما كان الانسان الكامل التجلي الاكمل للذات الالهية ، كان عبارة عن الكلمة النبوية ، التي تتجلى في «الحقيقة المحمدية» . الا انه ينبغي ان نفهم من هذه العبارة الروح او الذات الازلية التي تحمل آخر تجليات الكلمة الالهية واعلاها، لا شخصية النبيمحمد التاريخية . ويرد ابن عربي هذه الذات الى العقل الاول ، او العقل الكلي عند الافلاطونيين المحدثين. وما مجموع الاناسالكاملين او الانبياءالا تجلياتمباشرة لهذا العقل الذي انزل محمدا منه في المنزلة العليا وسواه من الانبياء في منازل متتالية ٨١ . وليست الحقيقة المحمدية الكلمة الاولى التي يفصح الله من خلالها عن ارادته وحسب ، بل هي مبدا الخلق او الابداع الذي بواسطته اوجد الله العالم . من هذه الناحية كانت هذه الحقيقة شبيهة بالكلمة في المسيحية التي «بها كوّن كل ما كوّن» . وهي كذلك شبيهة بالمفهوم الشيعي للامام ، الذي اعتبر خليفة لله على الارض والقطب الذي تدور الخليقة حوله وعلة وجودها الجوهرية ٨٢ .

الانسان الكامل والعقل الكلي

وهكذا فالانسان ، في عرف ابن عربي ، تجل للعقل الكلي والكائن الذي تنعكس فيه جميع صفات الله وكمالاته . اضف الى ذلك ان الانسان وحده قادر على معرفة الله معرفة تامة . فالملائكة لا تدركه الا كـذات روحانيـة منزهة وحسب ، بينما يدركه الانسان في طبيعته المزدوجة كذات جوهرية (اي الحق) من جهة ، وتجل لهذه الذات في عالم المخلوقات الظاهرة للعيان (اي الخلق) ، من جهة ثانية .

النفس الانسانية جوهر مفارق

ويميز ابن عربي بين النفس البشرية او الناطقة وبين النفس الحيوانية او البهيمية . وعلى غرار ارسطو ، يعتبر هذه النفس الحيوانية مبدأ الحياة في البهائم ، الا انه يرى فيها على غرار افلوطين جزءا من النفس الكلية . الا ان هذه النفس مادية او هيولانية، وهي منتشرة في جميع انحاء الجسد ومركزها هو القلب ، بينا النفس الناطقة مفارقة للمادة وغير فاسدة . وهو لا يقر ابن رشد والافلاطونيين المحدثين العرب جملة على قولهم انها ستتحد (او تتصل) آخر الامر بالعقل الكلي ، الذي تؤلف جزءا منه ، بل ان الله سوف يخلق لها حيزا آخر ، شبيها بهذا العالم ، تلحق به لدى مغادرتها للجسد ٨٣ .

وهذه النفس الناطقة (او الروح) مباينة كل المباينة للجسد ــ حيزها الموقت في هذا العالم . لذا استحال ان تكون جزءاً من الجسم او قوة فيه ، بل هي جوهر مفارق بسيط يتحكم بجميع قوى النفس الحيوانية الدنيا، فهي بالفعل جزء من « عالم الامر » او العالم الروحاني ٨٤ .

النفس والفناء الصوفي

اما موضوع ادراك هذه النفس الناطقة ، لدى بلوغها اسمى درجـات التجربة الصوفية (اي الذوق) ، فهو وحدة الوجود بأسره واتحادها به . وعندما تبلغ النفس هذه الحال ، تفقد اي وعي لذاتها كذات مفارقة للعالم ، بحيث يصح أن يقال اذ ذاك انها قد بلغت مرحلة الفناء الصوفي ، الذي طالما اشار اليه المتصوفة من الجنيد حتى الغزالي . وهذه النفس لا تفني عن ذاتها وحسب ، بل عن العالم برمته ، فلا تعي اي ذات او صفة او فعل في العالم سوى الله ٨٥ . ومتى بلغت النفس هذا الطور تكون قد بلغت الغاية

القصوى لكل طلب بشري ، وادركت ذوقا وعيانا وحدة جميع الاشياء المطلقة. وهذا الطور الاخير قد يدعى ، كما دعاه الغزالي ، طور الفناء في التوحيد ٨٦ .

نظام ابن عربي ذروة التصوف

ان التطور اللاحق في تاريخ التصوف لا يعني مؤرخ الفكر الاسلامي كثيرا . فقد بلغ التصوف مع ابن عربي ذروته ، ونفدت طاقته الخلاقة . جمع ابن عربي في نظامه الشامل بين نزعة اوائل المتصوفة الى الانقطاع عن العالم ، من جهة ، وبين الحس المرهف بوحدة جميع الاشياء ، من جهة ثانية . اضف الى ذلك انه على غرار رابعة العدوية واقرانها من الزهاد ، رفع المحبة ، ولا سيما محبة الخالق الى مرتبة المعتقد الديني .

عبر ثلاثة من معاصري ابن عربي أو لاحقيه ، هم ابن الفارض (توفي ١٢٣٥) وعطار (توفي ١٢٢٩) وجلال الدين الرومي (توفي ١٢٧٣) ، اروع تعبير شعري عن عواطف التعجب والمحبة والفرح والدهشة امام التجربة الصوفية ، وهي عواطف حاول متصوفون آخرون التعبير عنها نثرا ، بعبارات فلسفية متزنة . فابن سبعين (توفي ١٢٧٠) ، مواطن ابن عربي واحد أتباعه ، اوّل رؤياه لوحدة الوجود تأويلا ارسطوطاليا عن طريق مفهوم الصورة ، وانتقد الافلاطونية المحدثة انتقاداً مريرا ٨٧ .

وبعد ذلك بنحو قرن ، واصل عبد الكريم الجيلي (توفي ١٤٢٨) تأملات ابن عربي في مفهوم الانسان الكامل والحقيقة المحمدية والفيض ، واستغل بعض هذه المفاهيم ، لا سيما مفهوم الانسان الكامل ، استغلالا تاما ٨٨ .

الطرق الصوفية بعد ابن عربي

اما على الصعيد الديني الشعبي ، فقد اتخذت الصوفية شكل « الخنقة » او الطريقة ، وهو شكل عملي واجتماعي صريح . وهكذا انتشرت الطريقة القادرية التي اسسها عبد القادر الكيلاني (او الجيلاني) (توفي ١١٦٦) في القرن التاسع عشر في انحاء العالم الاسلامي ، من الهند حتى مراكش ، ولها اتباع ناشطون اليوم في السودان الغربي . وقد اسس احمد الرفاعي (توفي ١١٧٥) الطريقة الرفاعية التي تختلف عن الطريقة السالفة في شدة تعصب اتباعها واخذهم بالخرافات . ومن الطرق الاخرى الاحمدية أو البدوية ، التي اسسها احمد البدوي (توفي ١٢٧٦) ابان حملة القديس لويس على مصر ، ومركزها اليوم في طنطا في صعيد مصر ٨٩ .

الطرق الصوفية على الصعيد الشعبي

امتدت جذور الطرق الصوفية الى الحياة الشعبية في آسيا الغربية وافريقيا الشمالية كلتيهما . وفي عهد الموحدين ، حظيت الصوفية باعتراف الدولة وتأييدها الرسميين، وذلك للمرة الاولى على الارجح في التاريخ الاسلامي. ومن خواص الصوفية في افريقيا الشمالية طابع « المربوطية » الذي اتسمت به ، اي عبادة الاولياء . وقد انتشرت الفرق المربوطية حتى النيجر جنوبا ومصر شرقا . ومن عوامل نجاحها انها وجدت تربة صالحة لها في بقايا التأنس والسحر الشائعين بين البربر في افريقيا الشمالية ٩٠ .

ومن اشهر الطرق الصوفية اطلاقا الشاذلية ، التي اسسها احد تلامذة الشاذلي (توفي ١٢٥٦) في تونس ، فامتدت منها الى شتى انحاء افريقيا الشمالية ؛ وعنها ايضا تشعبت طرق اخرى كالتيجانية والرحمانية ، التي ما زال لها بعض النفوذ حتى يومنا هذا .

النزعات الصوفية في العصر الحديث

ومع ان هذا الضرب الشعبي من التصوف اخذ في التحول الى مجتمعات ينشد افرادها الوجد الصوفي عن طريق التكرار الآلي لاسم الجلالة ، فقد اكدت الصوفية مرارا على حيوتها في العصور الحديثة ، وبوسعنا ان نذكر هنا اسم بن علوية (توفي ١٩٣٤) الفذ الذي اسس في أوائل هذا القرن طريقة صوفية حظيت بشعبية كبيرة ، حتى في بعض الاوساط الفكرية الاوروبية ، لا سيما في فرنسا وسويسرا . وقد كانت نزعة بن علوية التوحيدية اقوى من نزعة ابن عربي نفسه ، واتصف مذهبه بقدر اكبر من التلفيق . ومع ذلك ، فان هذه الطريقة وطرقا اخرى سواها ما زالت تعيش تحت ضغط قوى شتى في العالم الاسلامي ، سواء في ذلك العلمانية والقومية وحركات التجديد ، والحنبلية الجديدة (كما تتجلى اليوم في المذهب الوهابي في الجزيرة العربية) ومذهب الاخوان المسلمين في مصر ، وما شاكلها من فئات محافظة ٩١ .

حواشي الباب الثامن

١ Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism,* p. 6 f.

٢ القرآن ، سورة الشورى ، الآية ١١ .

٣ راجع القرآن ، سورة الاعراف ، الآية ٣٠ ، سورة البقرة ، الآية ١٨١ ، وسورة الحج، الآية ٧٧ .

٤ القرآن ، سورة الاحزاب ، الآية ٣٧ .

٥ القرآن ، سورة الانعام ، الآية ٩٩ ، سورة يونس ، الآية ٢٥ ، سورة الرعد الاية ١٨ .

٦ من الجدير بالذكر ان هذين اللفظين والفاظا عديدة اخرى تحمل معنى التقوى تشتق من جذر يعنى الخوف .

٧ Anawati and Gardet, *Mystique musulmane,* p. 23 f. and Smith, *Studies inEarly Mysticism in the Near and Middle East,* p. 153 f.

٨ انظر اعلاه ص ٧٩ ، و Hitty, *History of the Arabs,* p. 178 f.

٩ Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique mu-sulmane,* p. 168 f.

١٠ Ibid, 194 f.

١١ انظر بدوي ، شهيدة العشق الالهي ، ص ١٥١ .

١٢ المرجع المذكور ، ص ١٢٣ .

١٣ Massignon, *Essai,* p. 206 f. and Anawati and Gardet, *Mystique musulmane,* p. 28.

١٤ Anawati and Gardet, *Mystique musulmane,* p. 29; Massignon, *Essai,* p. 217.

١٥ Massignon, *Essai*, p. 221 f.

١٦ Massignon, *La Passion d'al-Hallaj*, II, 34; Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, p. 34 f.; القشيري ، الرسالة ص ١٨

١٧ انظر : المنقذ من الضلال ، ص ٣٥ .

١٨ القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ١٩ و Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, p. 67, 86 f.

١٩ Massignon, *Essai*, p. 275 f, and Abdel-Kader, *al-Junayd*, p. 76 f.

٢٠ القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ٣ .

٢١ Massignon, *La Passion d'al-Hallaj*, I, 36.

٢٢ القشيري ، الرسالة ، ص ١٢٦ ، Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, p. 141

٢٣ Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, p. 9, 135 f.

٢٤ النص العربي Zaehner, p. 146, and Appendix B, II; cf Abdel-Kader, *al-Junayd*,

٢٥ ابن النديم ، الفهرست ، ص ٢٥٨ ، ٣٥٥ .

٢٦ Smith, *Studies in Early Mysticism*, p. 235; and Massignon, *Essai*, p. 187.

٢٧ Smith, *Studies in Early Mysticism*, p. 232 f.

٢٨ بدوي ، شهيدة الحب الالهي ، ص ١٦٢ .

٢٩ Smith, *Studies in Early Mysticism*, p. 234

٣٠ القشيري ، الرسالة ، ص ٨ ، قابل Smith, *Studies*, p. 179 f.

٣١ بدوي ، شهيدة الحب الالهي ، ص ١٤٥ .

٣٢ المرجع السابق ، ص ١٤٥ وما بعد .

٣٣ بدوي ، شهيدة الحب الالهي ، ص ١٤٥ وما بعد .

٣٤ هذه رواية أخرى للحديث القدسي الذي يروى ان الله اوحاه للنبي بواسطة جبريل . انظر القشيري ، الرسالة ، ص ١٤٣ .

٣٥ نقلا عن ماسينيون ، *Textes inedits*, p. 22.

٣٦ Massignon, *Essai*, p. 84 f, 116 f.

٣٧ Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, p. 111 f, and Nicholson, *Mystics of Islam*, p. 10 f.

٣٨ ينبغي التمييز هنا بين نشأة التصوف واطواره اللاحقة . *Essai*, P. 84.

٣٩ بدوي ، شهيدة العشق الالهي ، ص ٥٣ وما بعد .

٤٠ بدوي ، شهيدة العشق الالهي ، ص ١٥١ ، وانظر اعلاه ايضا .

٤١ انظر الفتوحات المكية ، ج٢ ، ص ٩٧ ، وفصوص الحكم ، ص ٢١٩ وما بعد .

٤٢ انظر : Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, p. 1 f.

٤٣ Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, p. 93 f.

٤٤ Massignon, *Essai*, p. 246.

٤٥ Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, p. 76.

٤٦ Massignon, *Essai*, p. 278

٤٧ *Ibid*, p. 278

٤٨ Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, p. 111.

٤٩ *Ibid*, p. 112 f.

٥٠ مناقب البسطامي ، ص ١١٦ .

٥١ Massignon, *La Passion d'al-Hallaj*, I, 24 f.

ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، (عوتنجن ١٩٣٥) ص ١٨٦ .

٥٢ Massignon, *La Passion d'al-Hallaj*, I, 55.

٥٣ *Ibid*, p. 69.

٥٤ *Ibid*, p. 60 f.

٥٥ *Ibid*, p. 76.

٥٦ Massignon, *La Passion d'al-Hallaj*, I, 116 f.

٥٧ *Ibid*, I, p. 129 f.

٥٨ Massignon, *La Passion d'al-Hallaj*, I 274 f.

٥٩ *Ibid*, p. 260.

٦٠ قابل ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، ص ١٨٦ Massignon, I 289, 305;

٦١ راجع : Massignon, *Akhbar al-Hallaj*, *Paris*, *1957*, p. 87.

٦٢ راجع اعلاه ، ص ٢٩٩ الخ .

٦٣ راجع فصل المقال ، ص ١٨ .

٦٤ مشكاة الانوار ، ص ٥١ ، ويستعمل الغزالي في هذا السياق الالفاظ والاستعارات الفيضية المتداولة في أوساط الافلاطونية المحدثة .

٦٥ مشكاة الانوار ، ص ٥٥ ــ ٥٦ . راجع :
Fakhry *Islamic Occasionalism* pp. 7 f.

٦٦ مشكاة الانوار ، ص ٧١ الخ .

٦٧ مشكاة الانوار ، ص ٧٨ .

٦٨ تطلق هذه التسمية فى الرسالة اللدنية على العقل الكلي فى النظام الافلاطوني المحدث. راجع الجواهر الغوالي ، ص ٢٥ .

٦٩ مشكاة الانوار ، ص ٩١ الخ .

٧٠ يعني الشبلي والبسطامي اللذين سبقت الاشارة اليهم ، فى ص ٥٧ .

٧١ راجع احياء علوم الدين ، الجزء الرابع ، ص ٢٤٣ . وقارن مذهب الجنيد فى هذا الباب ، فى :

٧٢ راجع : Wensinck, *La pensée de Ghazali,* p. 9.
قارن النظائر الهندية لهذا المذهب فى :
Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism,* pp. 162 f.

٧٣ راجع : Asin Palacios, *Ibn Masarrah,* pp. 94 f.
ولكن قارن : Affifi, *The Mystical Philosophy of Ibn'l-Arabi,* pp. 178 f.

٧٤ راجع : Yahia, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibnu'l'Arabi,* I, 73 f.

٧٥ راجع : فصوص الحكم ، ص ٤٧ الخ .

٧٦ فصوص الحكم ، ص ٣٨ الخ و ٦٣ .

٧٧ المرجع السابق ، ص ٧٦ الخ . والتعليق . راجع ايضا :
Affifi, *The Mystical Philosophy,* pp. 10 f.

٧٨ فصوص الحكم ، ص ٢٠٣ و : Affifi, *The Mystical Philosophy,* p. 82.

٧٩ فصوص الحكم ، ص ٤٨ الخ و ٧٥ الخ .

٨٠ فصوص الحكم ، ص ٥٥ الخ .

٨١ راجع : Affifi, *The Mystical Philosophy,* pp. 71 f.

٨٢ راجع : Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism,* pp. vi, 138 f.

٨٣ راجع : Affifi, *The Mystical Philosophy,* p. 121.

٨٤ المرجع السابق ، ص ١٢٣ .

٨٥ المرجع السابق ، ص ١٤٣ الخ .

٨٦ راجع اعلاه ، ص ٣٤٠ .

٨٧ راجع : Anawati, et Gardet, *Mystique Musulmane,* p. 65.

٨٨ راجع : Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism,* pp. 76 f.

٨٩ Anawati et Gardet, *Mystique musulmane,* p. 6 .

٩٠ المرجع السابق ، ص ٧٠ .

٩١ المرجع السابق ، ص ٧٢ الخ .

الباب التاسع

الحقبة الأندلسية والعودة إلى المشائية

الفصل الأول

طلائع التأمل الفلسفي في الأندلس

الوحدة الثقافية بين المشرق والمغرب

ترقى طلائع الانتاج الفلسفي في الاسلام ، كما رأينا ، الى قيام الخلافة العباسية في القرن الثامن . وقد تأسست في الاندلس ، آنذاك امارة منافسة على يد الامير الاموي الوحيد الذي افلت من يد العباسيين ، عبد الرحمن الداخل (٧٥٦ ـ ٧٨٨) ؛ واستطاعت هذه الامارة ، في زمن قصير ، أن تنافس العباسيين ، ليس في الميدان السياسي وحسب ، بل في الحقل الثقافي ايضا . وهكذا قيض للاندلس الاموي ان يسطر صفحة من المع الصفحات العلمية في تاريخ الاسلام ، ويصبح الجسر الذي عبر عليه العلم اليوناني والعربي الى أوروبا الغربية في القرن الثاني عشر .

وعلى الرغم من التنافس الذي احتدم بين العباسيين في المشرق والامويين في الاندلس ، فان الصلات الثقافية بين الجناحين الشرقي والغربي للامبراطورية الاسلامية لم تنقطع ؛ واستمر العلماء في رحلاتهم ، من طرف هذه الامبراطورية الى طرفها الآخر ، منذ اواسط القرن التاسع ، حاملين معهم الكتب والآراء التي صانت ما يسوغ لنا دعوته بالوحدة الثقافية في العالم الاسلامي .

الحركة الفكرية في طبقات صاعد

يروي مؤرخ الفلسفة والطب صاعد بن احمد بن صاعد الاندلسي (توفي ١٠٧٠) ، مؤلف كتاب « طبقات الامم » ، ان الاقبال على الفلسفة والعلم بدأ في القرن التاسع ، وذلك في عهد حاكم الاندلس الخامس محمد ابن عبد الرحمن (٨٥٢ ـ ٨٦٦) ١ وكانت المواضيع التي اهتم بها العلماء الاندلسيون قبل هذه الحقبة مقصورة على الفلك والطب ، فضلا عن علوم الفقه والحديث واللغة ، الا ان الاقبال على « العلوم القديمة » لم يلبث ان حظي بالتشجيع والرعاية . فاستورد الحكم الثاني (المستنصر) (٩٦١ ـ

٩٧٦) الكثير من المؤلفات العلمية والفلسفية من المشرق ، حتى اصبحت قرطبة بجامعتها ومكتبتها الكبيرتين تضارع بغداد كمركز لطلب العلم في العالم الاسلامي ٢ .

الا ان الامر لم يلبث ان تغير في خلافة هشام الثاني (المؤيد بالله) (٩٧٦ ـ ١٠٠٩) ، ابن المستنصر وخليفته ، الذي امر باحراق الكتب التي كانت قد اجتمعت للحكم في « العلوم القديمة » ، لا سيما المنطق والفلك ، وذلك ارضاء للفقهاء والجماهير الذين درجوا على التنكر لدراسة هذه المواضيع ٣ . وبانتصاف القرن الحادي عشر ، عاد الاقبال على الفلسفة والعلوم الى سابق عهده ، ونبه ذكر عدد من العلماء ، نخص بالذكر منهم عبد الرحمن بن اسماعيل المعروف بالاقليدي ، الذي ألف في المنطق . وجريا على عادة علماء الاندلسيين ، سافر شرقا في البحث عن المؤلفات العلمية . كذلك تجدر الاشارة الى ابي عثمان سعيد بن فتحون ، الذي اشتغل بالموسيقى والنحو ، وألف رسالة في المدخل الى علوم الفلسفة دعاها « شجرة الحكمة » ٤ .

دور المجريطي في النهضة الفكرية

الا ان المؤلف الذي تنوه به مصادرنا كالمع الرياضيين والفلكيين في هذه الحقبة هو مسلمة بن احمد المجريطي (توفي ١٠٠٨) . فقد طوف ، على ما يبدو ، في بلاد المشرق ، واتصل ، كما في روايات عديدة ، باخوان الصفا ، واحضر رسائلهم الى الاندلس في احدى رحلاته ، بل ان احدى الروايات المعروفة تنسب اليه تأليف « الرسالة الجامعة » ، وهي تلخيص لـ « رسائل اخوان الصفا » الواحدة والخمسين . ورسالة ضخمة في الطلاسم والطبيعيات،موسومة بـ «غاية الحكم». تشتمل هذه الرسالة على فكر كثيرة هرمسية وافلاطونية محدثة تعكس تأثير اخوان الصفا . الا ان بعض المفارقات التاريخية تلقي الشك على صحة نسبتها الى المجريطي . ومهما يكن من امر ، فقد ترك المجريطي في تطور الفكر الاندلسي تأثيرا بالغا عن طريق طائفة من التلاميذ لم يبزهم احد ـ كما يقول صاعد ـ في بلاد الاندلس ٧ .

بين المجريطي وابن باجه

ومن العلماء الذي يقرن اسمه بالصوفية محمد بن عبدالله بن مسرة ،

الذي يدعوه صاعد بالباطني (اي احد اتباع الشيعة الاسماعيلية) . اتهم هذا العالم بالزندقة فسافر شرقا ومال الى مذهب المعتزلة في الكلام ، الا انه ما لبث ان عاد الى وطنه واختار حياة الزهد والورع ٨ . وينسب اليه بوجه خاص الاخذ ببعض القضايا الانبدقلية المنحولة ، وهي خليط من النظريات الانبدقلية والافلاطونية الجدبدة المعروفة ٩ .

ومن علماء القرن الحادي عشر الذين اشتغلوا بالفلسفة والمنطق ، يذكر صاعد ابا الحكم عمرو الكرماني ، الذي برز خاصة في الهندسة ، وسافر شرقا حتى حران ، باحثا عن المؤلفات الرياضية . ويروى انه احضر معه من الشرق نسخة من «رسائل اخوان الصفا»التي غالبا ما ينسب الى المجريطي ادخالها الى الاندلس كما مر . ومن مؤلفي هذه الحقبة الاخرين ابن الجلاب وابن القناري او القتاري وابن حزم ١٠ وابن سيده ١١ . ويلاحظ صاعد مع ذلك انه لم يكن احد منهم ذا فضل مرموق في العلوم الطبيعية والالهية ، باستثناء عبد الله بن النباش البجائي ١٢ وربما ابي عثمان بن البغنوش الطليطلي ١٣ .

ابن باجه رائد الحركة الفلسفية

ولا ريب في أن اول علم من اعلام الفلسفة الاندلسية هو ابو بكر محمد ابن الصائغ ، المعروف بابن باجه او باجّه (وفي المصادر اللاتينية Avempace ولد هذا الفيلسوف في سرقسطة وانتقل بعدها الى اشبيلية فغرناطة ، وتوفي مسموما سنة ١١٣٨ بفاس ١٤ . ولسنا نعلم عن حياته ، الى جانب هذه التفاصيل القليلة ، شيئا يذكر . الا ان اثنين من اتباعه قد دوّنا لنا رأيهما في مكانته العلمية والفلسفية ، اولهما ابو الحسن علي بن الامام ، وهو الذي نقل المجموعة الوحيدة التي انتهت الينا من آثار استاذه الفلسفية والعلمية ١٥، والثاني ابو بكر بن الطفيل ، مؤلف قصة « حي بن يقظان » ، وسنتطرق الى الحديث عنه في ما بعد .

فابن الامام يقول في ثنائه على استاذه ان الكتب الفلسفية التي جلبها الحكم الثاني الى الاندلس بقيت مستغلقة حتى ظهور ابن باجه . ومع انه يقر بأن جولات استاذه في العلم الالهي لم تعدُ « نزعات تستقرأ » من بعض رسائله ، فهو يعتبرها « في غاية القوة والدلالة على براعته » ، بحيث تبرر رفع صاحبها عنده ، الى مصاف اعظم فلاسفة المشرق اعني : الفارابي وابن سينا والغزالي ١٦ .

شهادة ابن طفيل لابن باجه

اما تلميذه الآخر ، ابن طفيل ، فقد كان اخلق بالحكم من سلفه ، ومع ذلك فهو يؤيد راي ابن الامام ، سواء في باب تاريخ الدراسات الفلسفية في الاندلس ، او في مكانة ابن باجه فيها ، فقد قطع الجيل الاول من علماء الاندلس اعمارهم ، كما يقول ، بمغاناة الرياضيات ، ثم خلفهم جيل ثان اشتغل بعلم المنطق ، دون ان يبلغوا فيه شأوا بعيدا . وخلف هؤلاء اخيرا فئة جديدة من العلماء فاقوهم حذقا في ميدان العلوم الفلسفية المجردة ، ولم يكن فيهم كما يقول « اثقب ذهنا ولا أصح نظرا » من ابن باجه . انما حال دون « ظهور خزائن علمه » شيئان : موته الباكر وحبه للدنيا . لذلك جاءت اكثر رسائله ناقصة او مخرومة من اواخرها ، كما يصرح هو نفسه في بعضها[١٧] .

وحكم ابن طفيل هذا تؤيده البينات الداخلية كل التأييد ، فمن الرسائل الثلاثين التي وصلتنا تكاد لا تربو احداها على ثلاثين ورقة ، بينما لا يبلغ اكثرها العشر . كذلك البحث في المسائل المطروقة فيها ، فانه غالبا ما يجيء غير مستوفى ، لان المؤلف كثيرا ما يكتفي بالاحالة على « ما ذكره ارسطو في غير موضع » ، او ما ذكره هو في « عدة مواضيع » . الا ان سعة اطلاعه ، حسب الظاهر ، تبرر الاكبار الذي كنه له العلماء اللاحقون ، على الرغم من وفرة عدد من تعرض له من النقاد والمنتقصين ١٨ . فقد كان شروعه بالابحاث الفلسفية الجدية ، نقطة تحول هامة في تاريخ الثقافة الاسلامية في الجزيرة الايبرية ، اذ مهد بها السبيل لاوسع عرض اسلامي لفلسفة ارسطو ، واجرأ دفاع عن هذه الفلسفة ، اضطلع به اعظم ارسطوطالي في الاسلام ، هو ابن رشد ، فيلسوف قرطبة .

غرض التفكير الفلسفي

جرى ابن باجه على غرار الفارابي وابن سينا ، فكانت المشكلة الرئيسية في فلسفة اخلاقية او اخروية . فغرض التفكير الفلسفي عنده يمكن وصفه بعبارة ابن سينا انه أتصال او اتحاد بالعقل الفعال ، اي بلوغ تلك المرتبة النظرية والخلقية التي يتحد العقل البشري عندها بذلك الكائن الواقع على تخوم العالم الارضي ، ويصبح حينذاك جزءا من العالم العقلي . وقد دعونا هذه المشكلة خلقية او اخروية ، لان الشغل الشاغل فيها هو مصير النفس في العالم الاخر . فالفارابي وابن سينا كلاهما اعتبرا القسمين الرئيسيين من اقسام الفلسفة ، اي القسم النظري والقسم العملي ، متكاملين . فالفلسفة

عندهما عبارة عن طلب المعرفة بحيث تفضي الى السعادة او هي اذا عكسنا القضية ـ ارواء غليل النفس من السعادة عن طريق تحصيل المعرفة . وقد أصرّ المتكلمون والفقهاء على ان هذه المرتبة لا يمكن بلوغها في هذه الحياة الدنيا. الا ان المتصوفة والفلاسفة ، على تسليمهم بذلك بعض التسليم ، وضعوا مخططا لما يمكن اعتباره منهجا خلقيا فلسفيا للخلاص ، يتيح للنفس بلوغ شيء من هذه المرتبة في هذه الحياة . وقد شدد المتصوفة على الجوانب العملية والشخصية لهذا المنهج ودعوا الطور الاعلى فيه « اتحادا » ، بينما شدد الفلاسفة على الجوانب النظرية والفكرية فيه وسموه « اتصالا » .

الترقي الفكري في المجتمع الفاضل

يبسط ابن باجه في مؤلفه الاشهر « تدبير المتوحد » ، وفي رسالته « في اتصال العقل بالانسان » ، كليهما القضايا التقليدية التي تبحث مراحل الترقي الفكري من طور القوة الى طور الفعل ، و « اتصال » العقل المستفاد ، آخر الامر ، بالعقل الفعال ، الذي لا يتيسر بلوغه الا لذوي الفطر الفائقة .

يبدأ « تدبير المتوحد » باستعراض معاني التدبير الفردية والسياسية والالهية . اما الصفة المميزة للمدينة الفاضلة فهي كما اثبتها الفارابي جريا على سنّة افلاطون ، توفر الاطار الفعلي للحياة الفاضلة ، بحيث يستغنى فيها عن الاطباء والقضاة . الا ان هذه المدينة ، ما ان تنحط الى مستوى احدى المدن (أو السير) الفاسدة الاربع التي ذكرها كل من افلاطون والفارابي، حتى تبيت حياة الفيلسوف فيها نابية ، فاذا هو لم يهاجر ، اضطر الى ان يحيا فيها غريبا بين اهله وخلانه .

الانسان في سلم الكائنات

ان النظر في حال هذا الغريب او « المتوحد » ١٩ يقود ابن باجه الى الفحص عن انواع الافعال الانسانية المختلفة ، ولا سيما تلك التي تفضي الى طور الاتحاد او الاتصال الاخير بالعقل الفعال . فبعض هذه الافعال مشترك بين الانسان والبهائم ، لذا فهو ليس من الصنف المؤدي الى ذلك الغرض . اما الافعال الانسانية الخاصة فتختلف عن تلك في كونها ارادية وناجمة عن الروية او الفكر ، في حين ان الافعال غير الارادية وليدة الاندفاع الغريزي . وفي المدينة الفاسدة ، على اختلاف اشكالها تصبح جميع الافعال اضطرارية وغريزية ، لان سكانها لا يفعلون افعالهم عن ارادة او روية ، بل ينقادون لنوازع

مختلفة ، كتأمين ضروريات الحياة ، وتوفير سبل اللذة ، وطلب الجاه ، وابتغاء الغلبة ٢٠ .

فاذا كانت الصفة الرئيسية الخاصة بالانسان ، والمميزة للافعال التي تسند اليه ، هي العقل،فبيّن انه صورة من تلك الصور العقلية أو «الروحانية» التي تتألف منها المراتب العليا في سلم الكائنات .

وهكذا يتطرق ابن باجه الى تعيين مرتبة الانسان في سلم « الصور الروحانية » من سلسلة الوجود الكلي التي روج لها الافلاطونيون المحدثون في الاسلام . وهو يذكر من هذه الصور اربعا : أ ــ صور الاجرام السماوية ب ــ العقل المستفاد والعقل الفعال . ج ــ الصور الهيولانية المجردة من المادة. د ــ الصور او المعاني المودعة في قوى النفس الباطنة الثلاث ، وهي الحس المشترك والتخيل والذاكرة .

فالفئة الاولى من هذه الصور غير هيولانية اصلا ، اما الثانية ، فمع انها غير هيولانية،الا ان لها الى الهيولى نسبة ما.وذلك ان العقل يتمم الصور الهيولانية ، من حيث هو مستفاد ، او يفعلها ، من حيث هو فعال . اما الثالثة فلها صلة ما بالهيولي ، من حيث هي متنزعة من موضوعاتها الهيولانية ، بينا الرابعة متوسطة بين الصور الهيولانية والروحانية .

المتوحد انسان روحاني

ان مهمة الانسان الجوهرية مهمة عقلية ، وبمقدار ما تساعد هذه الاصناف الدنيا من الصور الروحانية على انجاز مهمته هذه ، تكون جديرة باهتمامه وسعيه . وعندما يتاح « للمتوحد » ان يدرك هذه الغاية يصبح قادرا على بلوغ تلك الحال من البقاء الدائم والوجود المجرد التي تتميز بها جميع الصور الروحانية . وهذا الانسان الروحاني وحده ينعم بالسعادة الحقة ، اما « الانسان الجسماني » فينغمس في الملذات الجسدية الى حد لا يستطيع معه ان يطمح الى ما هو وراءها . وعندما يبلغ هذا الانسان الروحاني مرتبة الحكمة الفلسفية ، ويتصف باسمى الفضائل النظرية والعملية معا ، يصبح الهيا حقا وينضم الى فئات الجواهر المفارقة . وتلك ، كما اثبت الفارابي وابن سينا ، هي غاية الانسان القصوى وشعار ذلك الاتحاد بالعقل الفعال الذي يدعوه ابن باجه (وكذلك ابن رشد فيما بعد) بـ « الاتصال » .

تدبير المتوحد في المجتمع

واذ يجابه المتوحد مشكلة الحياة في المدن الناقصة او الفاسدة التي

يتعذر عليه فيها بلوغ اهدافه العقلية العليا ، يجد نفسه مضطرا الى الهجرة الى احدى المدن الفاضلة ، فاذا خلا عصره منها ، لم يكن له مندوحة عن اعتزال الناس ، وترك مخالطتهم الا في الامور الضرورية . وفي الرد على الاعتراض القائل ان هذا الموقف يناقض ما انتهى اليه ارسطو من ان الانسان مدني بالطبع ، يقول ابن باجه : ان هذا التصرف اليائس انما هو الملاذ الاخير للمتوحد ، وان حياة الاعتزال مع انها شر بالذات ، الا انها قد تكون خيرا بالعرض . فحيث تقوم الموانع في وجه الاهداف الاخيرة التي ينشدها الاجتماع السياسي ، فمن البديهي ان يصبح اعتزال الاجتماع هو النمط الوحيد من الحياة الذي له ما يبرره على الصعيد الخلقي .

دور النور الالهي في الادراك

ويبسط ابن باجه هذه القضية بعينها في رسالة « اتصال العقل بالانسان » . الا ان المراحل الاخيرة في ترقي الانسان الفكري والروحاني ، كما اشار باقتضاب في « تدبير المتوحد » ، ليست انسانية بالكلية ، وانما يتم استكمال هذه النعمة بنور ينفثه الله في صدور من يختارهم ، وهو شبيه بالنور الذي يصفه الغزالي بأنه « مفتاح اكثر المعارف » ٢١ . ولذلك ، كما يقول ابن باجه « تمم الله العلم بها (اي مراتب اليقين العليا التي لا تدرك بالفكرة) بالشريعة . ومَن ُجعل له هذا العقل ، فاذا فارق البدن بقي نورا من الانوار يسبح الله ويقدسه مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين » ٢٢ .

ان اعتماد العقل البشري على الاشراق الالهي في مراحله العليا هو شاهد على نزوع ابن باجه نحو الصوفية التي استمر مع ذلك في التنكر لها. فعلى غرار خلفه ابن طفيل ، يقرر ان هذا العون الالهي مقصور على الفلاسفة، فكأنه اراد بذلك ان يحد من مدى هذا الاشراق ، بوضع قيود ، يقصر الله بها ــ اذا جاز القول ــ هذا النور على من اصطفاه من عباده .

الفصل الثاني

ابن طفيل ترقي العقل ترقياً طبيعياً نحو الحقيقة

ابن طفيل في بلاط الموحدين

ان العلم الثاني في تاريخ الفلسفة الاندلسية هو ابو بكر ابن طفيل. ولد في وادي آشى، وهي قرية صغيرة واقعة الى الشمال الشرقي من مدينة غرناطة، ولسنا نعرف عن حياته وثقافته ونشاطه العملي الا النزر اليسير؛ وكل ما نستطيع استنتاجه هو انه ولد في العقد الاول من القرن الثاني عشر، ودرس الطب والفلسفة في اشبيلية وقرطبة. ثم اتصل بخليفة الموحدين ابي يعقوب يوسف، الذي عرف برعايته للعلم وشغفه بالفلسفة ٢٢. ويروى ان هذا الامير العالم كان يكن لابن طفيل خالص المودة، وان ابن طفيل كان يقدم اليه العلماء والفلاسفة. وكان اشهر من قدمهم اليه، ولا ريب، ابن رشد الشاب وكان ذلك على الارجح ٢٤، سنة ١١٦٩. وهذا التقديم كان مما دعا ابن رشد لان يستهل نشاطه الفلسفي كشارح لارسطو. وفي ما عدا الخدمة التي اداها ابن طفيل الى ولي نعمته هذا كطبيبه الخاص، فان سائر مهامه قد وصفت في مصادرنا بعبارات مبهمة جدا، وكل ما يمكن استنتاجه هنا ايضا هو انه خدم الخليفة على الارجح كمعاون او مستشار، لا كوزير. ولما توفي الخليفة سنة ١١٨٤، بقي ابن طفيل في البلاط موفور الكرامة خلال ولاية ابن ابي يعقوب وخليفته، حتى وافاه الاجل سنة ١١٨٥ عن سن متقدمة ٢٥.

مؤلفات ابن طفيل

يذكر لابن طفيل عدد من الكتب في الطب والفلك والفلسفة. الا ان مؤلفه الفلسفي الوحيد الذي وصلنا هو كتاب « حي بن يقظان »، وهو رواية فلسفية رمزية يبسط فيها قضايا المتوحد الباطنية التي كان ابن باجه قبله قد احلها من صميم نظامه الخلقي والماورائي. ويروي المراكشي، مؤرخ الموحدين، مع ذلك، انه رأى رسالة لابن طفيل في النفس مكتوبة بخط

يده ٢٦ . وباستثناء هذه الرسالة لا تذكر له مصادرنا أي مؤلف فلسفي آخر .

ويذكر القارىء أن « حي بن يقظان » هو العنوان الذي وسم به ابن سينا احد آثاره الباطنية ٢٧ . فاذا كان لهذا العنوان من دلالة فليس من السهل ولا من المفيد استطلاعها . اما اهمية الكتاب الرئيسية ، فلعلها — كما سيتبين من تحليلنا — تكمن في صيغته الادبية المبتكرة ، التي حاولها ابن سينا ، ولكنها لم تظفر بكثير من الرواج . على ان محتوى الكتاب عادي جدا ، اذ هو في مجمله عرض عام للقضايا الافلاطونية المحدثة التي كان الفارابي وابن سينا في الشرق ، وابن باجه في المغرب قد خاضوا فيها . واول عالم (غربي) لفت النظر الى اهمية هذا الكتاب ، هو المستعرب البريطاني ادوارد بوكوك في القرن السابع عشر . اذ اعد طبعة للنص العربي مقرونة بترجمة لاتينية ذات عنوان طريف ، الا انه طويل ، مؤداه : « الفيلسوف المتوحد ، او رسالة يتبين فيها كيف يستطيع العقل البشري ان يترقى من تأمل المعارف الدنيا الى المعارف العليا » . وقد ترجم هذا الكتاب الى الانكليزية والهولندية والالمانية والاسبانية والفرنسية ٢٨ ، وراج رواجا واسعا في بعض الاوساط . وربما طرح السؤال احيانا عما اذا كان دانييل ديفو ، مؤلف «روبنسون كروزو » (١٧١٩) قد اطلع على ترجمة بوكوك « للفيلسوف المتوحد » . الا ان السؤال مجرد فضول علمي ، لان الشبه بين الكتابين لا يعدو الشكل الادبي الا قليلا .

اغراض قصة حي بن يقظان

ومن الخصائص الرئيسية في هذه الرواية الفلسفية ، محاولة المؤلف ان يثبت ان المتوحد ، متى ادرك الحقيقة عن طريق العقل الطبيعي . استطاع ان يتبين سر الاتفاق بين الفلسفة والعقيدة او العقل والوحي . وذلك عن طريق التداول مع اقرانه من البشر . فقد كان هذا الموضوع كما راينا ، من القضايا الرئيسية في الافلاطونية المحدثة الاسلامية التي كان الامراء الموحدون حريصين بوجه خاص على اثباتها بالادلة .

يذكر المؤلف في تمهيده لقصة « حي بن يقظان » ان غرضه منها هو غرض « الحكمة المشرقية » التي بسطها ابن سينا ، والتي تعود آخر الامر على ما يرى ابن طفيل الى الصوفية ، وفي زعمه ان الذي يميز الفلاسفة عن المتصوفة هو ان اولاء يزعمون ان الاشراق الصوفي يبلغ عن طريق النظر

وحسب ، في حين ان النظر اقصى ما يفضي بنا الى عتبة تلك التجربة الصوفية (او الذوق) التي هي جوهر الصوفية الحقة . وفي عرفه ان ابن باجه نفسه قد قصر عن بلوغ هذه المرتبة ٢٩ .

والمؤلف من اجل ان يصف هذه الحال التي لا يمكن التعبير عنها بالكلام العادي يلجأ الى الاستعارة ، وهي صيغة انسب ، لانها اقل من التفسير المباشر تعيينا وتصريحا .

نشأة حي ومكتشفاته الاولى

تدور احداث هذه القصة في جزيرة نائية واقعة في المحيط الهندي . ويلعب الدور الرئيسي فيها حي بن يقظان . وهو طفل تولد تلقائيا من غير ام واب ، على تلك الجزيرة ٣٠ . فتعهدته ظبية فقدت طلاها وأرضعته حتى اشتد عوده واصبح قادرا على مجاراة البهائم في عدوها . ومع انه عاش عيشة البهائم ، فقد لاحظ ان جلده عار من الوبر ، وانه مجرد من الصياصي الطبيعية ، (كالقرون والإنياب) ، التي كانت تلك الوحوش مسلحة بها للدفاع عن النفس . وعندما بلغ السابعة اتخذ لنفسه رداء من اوراق الشجر وجلود الحيوان ، يحميه من العوادي . وما لبثت الظبية التي أرضعته أن ماتت ، فحزن عليها حزنا عظيما ، وراح يفكر في سر الموت . وبدا له على اثر عملية تشريح بدائية ان سبب الموت هو خلل يلحق بالقلب فيؤدي الى خروج الروح منه ، وهي مبدأ الحيـاة فيه . ولكنه لاحظ ان الموت لم يقترن بأي خلل جسدي ملحوظ ، فاستنتج انه نتيجة انحلال العلاقة بين الروح والجسد . وهكذا اكتشف حي طبيعة الحياة .

اكتشاف عالم الطبيعة

اما اكتشاف حي الرئيسي الثاني فكان النار ، التي رآها مرتبطة بمبدأ الحياة . وكانت اكتشافاته التجريبية الاخرى هي استعمال الادوات، والتناظر العضوي بين النبات والحيوان ، على اختلاف مراتبها او انواعها ، وحركة العناصر ، الى اعلى والى اسفل . ومن هذه الملاحظات الحسية استطاع ان يرقى الى اكتشاف العالم الروحاني . فلاحظ اولا ، ان كل موجود يتركب من عنصرين : الجسمية وصورة الجسمية . وبالنسبة الى الكائنات الحية ، تبين له ان هذه الصورة عبارة عن النفس ، وهي مبدأ الحياة ، وانها لا تدرك بالحس ، بل بالعقل وحسب . وتبين له ثانيا عن طريق الاستدلال ، ان مرتبة

كل طبقة من الكائنات الحية في سلم الحياة تتوقف على تعدد القوى النفسية التي تختص بها ٢١ .

اكتشاف ما بعد الطبيعة

ولما بلغ حي الثامنة والعشرين ، استطاع ان يرقى الى ادراك عالم الافلاك الذي لا يلحقه كون او فساد ؛ وان يقر بضرورة وجود صانع له ، أما بالنسبة الى زمان العالم بجملته ، فلم يستطع ان يخلص الى نتيجة : أهو محدث ام قديم . الا انه ادرك على غرار ما اثبته موسى ابن ميمون والقديس توما الاكويني في ما بعد ، ان مشكلة قدم العالم او حدوثه منفصلة كليا عن دلائل وجود سبب اول للعالم ٢٢ ، اي أننا سواء افترضناه قديما او حادثا فلا بد له من صانع .

اكتشاف السبب الاول

فلما تأمل حي في ما يتسم به العالم بجملته من بهاء ونظام استقر في روعه ان هذا السبب لا بد ان يكون كاملا ، عليما ، مختارا ، جوادا وجميلا ؛ اي انه متصف بجميع الكمالات التي نشاهدها في العالم وخال من جميع النقائص . وكان حي قد بلغ آنذاك سن الخامسة والثلاثين من عمره ، فأخذ يفحص عن السبيل الذي مكنه من ادراك هذا الموجود الواجب المفارق للهيولى من كل وجه . فتبين له انه لم يدركه بواسطة اي من الحواس او القوى الجسمانية ، بل بواسطة الروح ، التي تباين الجسد كل المباينة ، والتي تنزل بمنزلة « حقيقة ذاته » ٢٣ . وهذا الاكتشاف فتح عينيه على سمو الروح وبهائها وامتيازها على العالم المادي بجملته ، واستقلالها عن جميع احوال الكون والفساد التي تلحق بالجسم وحسب . كذلك تبين له ان غبطة النفس الاخيرة منوطة بادراك صلتها بواجب الوجود ، وباقبالها على مشاهدة ذلك الموجود الذي يجب اعتباره الفرض الاقصى للادراك ٢٤ .

التسامي الى السبب الاول

وبهذا الضرب من التأمل الذاتي الذي افضى بحي الى ادراك روحانية هذه الذات ، استطاع ادراك الشبه الذي يصله : (أ) بعالم الحيوان ، لما له من الغرائز والقوى الحيوانية ، و (ب) بعالم الاجرام السماوية ، من جراء ما فيه من روح هي فيها ايضا ، و (ج) بواجب الوجود ، بحكم شرف نفسه ومفارقتها

للمادة . والنتيجة العملية التي انتهى اليها هي ان له في هذا العالم غايات ثلاثا ، فبالنسبة الى الجانب الجسماني او الحيواني من طبيعته ، يترتب عليه ان يرعى جسده ويعنى بحاجاته الضرورية ، ولكن فقط بمقدار ما يعينه ذلك على بلوغ غايته القصوى ، وهي مشاهدة الحق . الا انه ادرك ان في هذا الضرب من المشاهدة (اي الضرب النظري) ، لا تغفل الروح عن ذاتها ، فمشاهدتها بالتالي ليست تامة او محضة . فمن شاء ان يبلغ مرتبة هذه المشاهدة المحضة ، فعليه ان يغفل عن ذاته بالكلية ، وعندها تتلاشى وتضمحل شأن كل شيء آخر ، ولا يبقى في الوجود ، الا الحق الواحد الواجب الوجود ٣٥ .

حال الفناء والمشاهدة

فالغاية القصوى التي يطلبها المريد الساعي وراء الحق هي اذن فناء الذات او اتحادها بالله ، هذا الفناء الذي اعتبره الجنيد ذروة التجربة الصوفية ٣٦ . وعلى المريد ، لكي يبلغ هذه المرتبة ، ان يتأمل في صفات الله الايجابية والسلبية . ولما كانت « الصفات الايجابية » ترجع الى الوحدانية ، أو وحدة الذات والصفات فيه ، فمعرفة الله الحقة عبارة عن ادراك هذه الوحدانية المطلقة . ولما كانت « الصفات السلبية » تلتقي جميعها في تنزهه عن الجسمانية ، فكل معرفة مبنية عليها ناقصة دوما . فادراك ما هو جسماني ، نظير ادراك المدرك لذاته ، لا بد من ان يقوم عقبة في وجه ادراك ذلك الموجود الذي « ليس كمثله شيء » . فعندما تتلاشي ذات العارف وعالم الموجودات الجسمانية برمته ، ويرقى الى مرتبة يدرك عندها انه ليس في الوجود الا الواحد الحق ، يتاح له ان يشاهد « ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » ٣٧ . وهذه الحال العليا هي ضرب من السكر ، حمل بعضهم على التوهم ان ذاته هي عين ذات الحق ٣٨ ، الذي هو موضوع مشاهدته . ألا ان حيا نجا من الوقوع في هذه التجربة برحمة من الله ولطف منه .

تجلي وحدة الوجود

يتوفر ابن طفيل ، شأن عامة المتصوفة ، على ذكر هذه الحال من « الفناء التام » التي لا يفي بها وصف . لكنه مع ذلك لا يمتنع عن وصفها على سبيل المجاز والتلميح ، مع انه اعتبرها فوق طور العقل ٣٩ . وهو يصف

رؤيا حي بعبارات هي مزيج غريب من الافلاطونية المحدثة والتصوف ، تحكي من عدة وجوه عبارات الغزالي . ولدى بلوغ حي هذه المرتبة من الفناء التام (التي نعم فيها على ما يبدو بمقام الكشف الصوفي) استطاع ان يشاهد الفلك الاقصى ، ومعه « ذات بريئة عن المادة » ، كما يقول ، « ليست هي ذات الواحد الحق ، ولا هي نفس الفلك ، ولا هي غيرهما » ٤٠ . وهذه الذات تشبه انعكاس الشمس في مرآة صقيلة ، ولكنها ليست الشمس ولا المرآة . ثم شاهد حي فلك الكواكب الثابتة وذاته ، ففلك زحل فالكواكب التي تليه والذات التي تقابل كلا منها ، واخيرا فلك عالم الكون والفساد والذات الخاصة به . وكل من هذه الذوات كانت تشع بهاء ولذة ، وكانت جميعها ، كما كانت ذات الفلك الاقصى ، مستغرقة في تسبيح ذات الواحد الحق وفي تأملها . ثم شاهد مثالا بريئا عن المادة لذاته هو ، وقد انعكست الوف المرات في الذوات التي كانت متحدة أصلا باجسامها . وكانت بعض هذه الذوات ، على غرار ذاته هو ، تشع بالبهاء واللذة ، بينما بدا البعض الاخر كانعكاسات ملتوية في مرايا صدئة . والواقع ان الذي شاهده حي انما هو طرف من العالم العقلي لدى الافلاطونية المحدثة .

ابسال في جزيرة حي

في ختام هذه الرواية يعرض ابن طفيل للقضية الثانية الكبرى من قضايا الافلاطونية المحدثة الاسلامية ، أعني قضية الوفاق بين العقل والوحي، او بين الفلسفة والدين . فهو يروي انه كان في جزيرة مجاورة قوم اخذوا باحدى الملل الصحيحة المتواترة عن احد الانبياء القدماء ، وكان من اتباعها فتيان فاضلان هما ابسال وسلامان . كان ابسال اشد غوصا على باطن الشريعة ، بينما اكتفى سلامان بمدلولها الظاهر فوقع بينهما الخلاف . ولما سمع الاول بخبر الجزيرة التي نشأ عليها حي ، عزم على السفر اليها كي يعتزل الناس وينقطع فيها الى العبادة والصلاة ، ولم يكن يعلم بوجود حي فيها . وذات يوم شاهده عن كثب ، فلم يشأ ان يقلق راحته . اما حي فلم يدر اي نوع من الحيوانات هو . وبعد فترة قصيرة التقيا وتعاونا وتوثقت عرى الصداقة بينهما ، وتولى ابسال تعليم حي الكلام ، حتى اذا اتقنه اخذ يصف لابسال مشاهداته واكتشافاته ، لا سيما الصوفية منها . فدهش أبسال من ذلك دهشة عظيمة ، وأدرك عندها ان اخبار الشريعة عن الملائكة والانبياء والنعيم والجحيم هي مثالات حسية للحقائق الروحية التي انكشفت

لحي بالسليقة . وادرك حي من جهته ان كل ما اخبره به ابسال عن التنزيل والفرائض الدينية يوافق ما شاهده هو ، فلم يسعه الا التصديق بكل ما سنه النبي من شرائع وأيده بصدق رسالته ٤١ .

الا انه بقي في نفسه مسألتان كان يتعجب منهما وهما (أ) لمَ لجأ النبي في شريعته الى هذه التمثيلات الحسية في وصفه « للعالم الالهي » دون ان يصرح بها في مخاطبته للناس ، فأوقعهم في شيء عظيم من التجسيم ؟ (ب) ولمَ رسم هذه الفرائض والعبادات واباح اقتناء الاموال وطلب ملذات المآكل والمشرب ، حتى أقبل الناس على هذه الاباطيل ؟

حي في جزيرة ابسال

ينطوي هذان السؤالان ، كما يلاحظ المؤلف ، على سوء تفاهم خطير . فقد افترض حي خطأ ان جمهور الناس جميعا من ذوي الفطر الفائقة . الا انه لم يلبث ان ادرك انهم من البلادة والجهل بمنزلة الانعام . فتحركت فيه الشفقة نحوهم وعزم على الذهاب اليهم وايضاح الحق لهم . فعرض الامر على أبسال الذي وافق على مرافقته ، فابحرا الى جزيرة ابسال الذي عرفه على بعض من اصحابه ممن امتازوا عن سائر سكان تلك الجزيرة بالفطنة أو المرتبة .

وكان سلامان ، وهو احدهم ، قد اصبح رئيسا للجزيرة ، فبدأ حي في تعليمه . الا ان هذا الداعية من دعاة الظاهر لم يبدِ استعدادا كافيا للاصغاء الى تأويلات حي الباطنية والصوفية . أما الاخرون الذين كانوا منغمسين في الملاذ والمشاغل الدنيوية ، فقد كانوا اسوإ حالا . فتحقق حي تدريجيا أن سعيه في تعليمهم وهدايتهم بلا جدوى ، ما دام جلهم لا يمتازون عن الانعام . لذا كان الشارع على حق حين خاطبهم باللغة الوحيدة التي يفهمونها ، اي لغة التمثيل والمجاز الحسيّين . وكان حي اذ ذاك قد اعتبر بما رأى ، فاعتذر من سلامان ورفاقه واقر بخطأه في حثهم على التماس المعنى الباطن في الشريعة . وكانت وصيته الوداعية انه لا حرج عليهم ان هم استمروا على ما درجوا عليه من التزام حدود الشرع الظاهرة . فقد ادرك هو وابسال ان ذلك السبيل هو آمن ما يمكنهم انتهاجه من السبل ، فاذا تنكبوا عنه كانوا لا محالة من الهالكين . وهكذا ودعاهم وانصرفا عنهم بشيء من خيبة الامل ، وعادا الى جزيرتهما حيث استأنفا العبادة في عزلتهما . واذ عجزا عن كسب اولئك الذين تمسكوا «بظاهر» الحقيقة الشرعية، علما انه لم يبق لهما الا الانقطاع الى

التأمل في تلك الحقيقة العسيرة المنال ، على الوجه الوحيد اللائق بذوي « الفطر الفائقة » .

عقم مساعي التوفيق

وهكذا يبسط ابن طفيل قضية الاتفاق بين الفلسفة والدين في اطارها الافلاطوني المحدث . على ان قارىء «حي بن يقظان» ، وان لم يشك باخلاصه او اخلاص اسلافه ، لا يستطيع التغلب على الشعور بأن في الامر شيئا من التلبيس . فالحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية اللتان عمل هؤلاء بذلك الحذق على التوفيق او التقريب بينهما ، ليستا بالطبع من معدن واحد . فكما يتبين من سيرة حي ، وهو الناطق الاول باسم الحقيقة الفلسفية ، تصبح هذه الحقيقة التي يتوصل اليها المرء عن طريق المشاهدة او التفكير الطبيعيين الحقيقة الوحيدة اللائقة بذوي الفطر الفائقة . اما الحقيقة الدينية ، فهي على عكس ذلك ، من شأن الجمهور الذين ينبغي لهم ان لا يطمعوا بأكثر من معرفة ظاهرية او شكلية لهذه الحقيقة الاصيلة . وهكذا يضع ابن طفيل اللمسات الاخيرة على هذا المذهب الرفيع القائل بطبقة متفوقة من طلبة الحقيقة المحظوظين ، الذين يستحقون وحدهم نعمة الاشراق او الاصطفاء الالهيين ، تماما كما حاول ابن باجه من قبل ان يثبت .

الفصل الثالث

ابن رشد والدفاع عن المشائية

من ابن سينا الى ابن رشد

في مطلع القرن الحادي عشر كان ابن سينا قد اصبح حامل لواء الفلسفة اليونانية في المشرق الاسلامي . وكانت حملة الغزالي على الافلاطونية المحدثة قد عرّضت وضع الفلسفة للخطر الشديد ، الا ان التطورات الفكرية بعد ابن سينا ، إن في الفلسفة او في علم الكلام ، اثبتت طاقة تلك النزعة العقلية على البقاء ، وهي النزعة التي كانت قد اعطت النظرة الاسلامية الى الكون بعدا جديدا . وقد عانى ارسطو ، وهو الذي كانت الحرب قد اعلنت تحت لوائه ، البلاء الاكبر . فقد خلط المؤرخون والفلاسفة ، كما رددنا مرارا ، بينه وبين افلوطين، وقربوا بينه وبين افلاطون، واعتبروه تلميذا لهرمس، بل نادوا به كشيخ موحّد جليل . فلا غرو اذن ان يكون مذهبه الصحيح قد بقي سرا مغلقا او كاد ، حتى اواخر القرن الثاني عشر ، وهو العصر الذي شهد ظهور اول وآخر ارسطوطالي عظيم على المسرح الفلسفي في الاسلام ، اعني ابن رشد القرطبي ، الذي دعاه المؤلفون اللاتين في العصور الوسطى ب Averroes

معالم حياة ابن رشد

كان ابو الوليد محمد بن احمد بن رشد المولود سنة ١١٢٦ ينتمي الى اسرة من اعرق الاسر الاندلسية وابعدها شأوا في الفقه والقضاء . وقد كا نت ثقافته من النوع التقليدي الذي كان يدور خاصة على علوم اللغة والفقه والكلام . الا ان براعته تجلت باكرا ، كما يتبين من اتصاله بابن زهر ، وهو من اعلام الطب في زمانه ، ومن تأليفه سنة ١١٦٩ لكتاب « الكليات » ، وهو احد المؤلفات الكبرى في الطب . اما ثقافته الفلسفية ، فما ورد عنها في المصادر قليل ، الا أن الادلة الداخلية تثبت قطعا ان استاذيه الرئيسيين كانا ابن باجه وابن طفيل . بل ان ابن رشد مدين لابن طفيل ، كما مر ، بتقديمه سنة ١١٦٩ للخليفة ابي يعقوب يوسف الذي توفر على رعاية الفلسفة والعلم ، كما اشرنا سابقا ٤٢ .

ابن رشد في بلاط الموحدين

يورد المؤرخ عبد الواحد المراكشي ، نقلا عن احد تلامذة ابن رشد ، رواية عن هذا اللقاء مع الخليفة ٤٢ . وهي ان ابن رشد ما ان وفد على الخليفة حتى ابتدره بالسؤال عن مشكلة ازلية العالم العويصة . فأصيب الفيلسوف بالذهول والارتباك ، اذ لم يكن يدري مبلغ اهتمام الخليفة بالفلسفة ، ولا ما اتفق عليه مع ابن طفيل بشأنه . وكما تبين له في ما بعد ، فقد كان الخليفة قد شكا لابن طفيل من استعصاء كتب ارسطو ، واستشاره في امر شارح لها. وكان لهذا اللقاء مع الخليفة نتيجتان : تعيين ابن رشد قاضيا على اشبيليه، واقدامه ، نزولا عند رغبة الخليفة ، على تفسير كتب أرسطو وتلخيصها . الا ان ابن رشد عاد الى قرطبة بعد ذلك بسنتين ، حيث تولى منصب قاضي القضاة ، وهو منصب كان والده قد تولاه قبله ٤٤ . وفي سنة ١١٨٤ ألحق بالبلاط المراكشي خلفا لابن طفيل كطبيب الخليفة الخاص .

نكبة ابن رشد ووفاته

لما توفي ابو يعقوب سنة ١١٨٤ وخلفه ولده أبو يوسف الملقب بالمنصور، لم يطرأ على مكانة ابن رشد في البلاط اي تغيير . الا ان الخليفة لم يلبث بعد نحو عشر سنوات ان نقم على ابن رشد ، اما استجابة للجمهور الذي نادى بتكفيره ، أو لاستيائه الشخصي منه لتبذّله في الحديث معه . فأمر باحراق كتبه ، وابعده الى اليسانه ، وهي مدينة صغيرة واقعة الى الشمال الشرقي من قرطبة ، مع عدد من المشتغلين بالفلسفة والعلوم . وفي الوقت نفسه اصدر امرا بحظر تدريس هذه المواضيع . الا ان محنة ابن رشد لم تدم ، اذ رضي الخليفة عنه « وجنح الى تعلّم الفلسفة » ، كما يقول المراكشي ٤٥ . وتوفي ابن رشد سنة ١١٩٨ وهو في الثانية والسبعين من العمر .

انتاج ابن رشد

كان انتاج ابن رشد الفلسفي من الضخامة والتنوع بمنزلة انتاج كبار فلاسفة المشرق . الا أن انتاجه هذا يتميز بأمرين عن انتاج العلَمين المشرقيين، الفارابي وابن سينا ، ندّيه الوحيدين في ديار الاسلام ، هما دقّته في تفسير نصوص ارسطو ، وأمانته في معالجة موضوع الصلة بين الفلسفة والشريعة . ولا بد من ذكر امر ثالث هو انه لم يتولّ قط فيلسوف بارز عداه منصب قاض ، أو يضع مصنفات في علم الفقه . فقد نسب اليــه مصنفان من هذا

النوع على الاقل ، أحدهما « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » وهو موجود . أما مؤلفاته الطبية ، فمع انها تقع خارج نطاق هذه الدراسة ، فهي جديرة بالتنويه . فاذا استثنينا كتاب « الكليات » الذي وصل الينا مع عدد من الرسائل الطبية المبتكرة ، فان معظم المؤلفات الطبية الاخرى عبارة عن تلاخيص لكتب جالينوس الفيلسوف والطبيب الاسكندراني ، الذي عاش في القرن الثاني ، والذي سبقت الاشارة مرات الى أثره في الفلسفة العربية .

شروح ابن رشد وتلاخيصه

ان القول الشائع أن ابن رشد هو الذي استحدث اسلوب التفسير ٤٦ مع انه قول ينبغي اغفاله اليوم ، فمما لا ريب فيه ان ابن رشد اعظم شراح العصور الوسطى الذين استغلوا هذا الاسلوب ، قبل القديس توما الاكويني. فهذا الاسلوب شديد الشبه بأسلوب التفسير القرآني،وقد استعمله الفارابي مرارا في شروحه المنطقية على كتب ارسطو وجرى ابن سينا عليه ، الى حد ما ، في « كتاب الانصاف » ٤٧ .

وضع ابن رشد ثلاثة انواع من الشروح على كتب ارسطو ، تعرف عامة بالكبرى والوسطى والصغرى . ولئن صح ما قيل من ان ابن رشد . الف شروحا على جل كتب ارسطو فضلا عن «جمهورية» افلاطون و «ايساغوجي» فرفوريوس ، فان الكتب الارسطوطالية الوحيدة التي الف عليها شروحا كبرى ووسطى وصغرى هي : « السماع الطبيعي » و « ما بعد الطبيعة » و « في النفس » و « في السماء » و « التحليلات الثانية » (أو « كتاب البرهان ») ٤٨.على ان التمييز بين الشرح الاكبر والاوسط ليس سهلا دائما ، اما « الجوامع » او التلاخيص ، فهي مختصرات تشبه جوامع ثامسطيوس وجالينوس والاسكندر الافروديسي باليونانية .

مؤلفات ابن رشد

الف ابن رشد الى جانب هذه الشروح طائفة من المؤلفات المبتكرة ، كان غرضه منها اظهار مدى انحراف الفارابي وابن سينا عن مذهب ارسطوطاليس الاصيل ، تناول في احدها « التعريف بجهة نظر ابي نصر في كتبه الموضوعة في صناعة المنطق التي بأيدي الناس وبجهة نظر ارسطوطاليس فيها » ، وفي آخر « ما خالف ابو نصر لارسطوطاليس في كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البراهين والحدود » . بينما تعرض في طائفة اخرى من

المؤلفات المشائية لابن سينا . ويبدو انه اورد في « كتاب في الفحص عن مسائل وقعت في العلم الالهي في كتاب الشفاء لابن سينا » خلاصة مآخذه الرئيسية على ابن سينا في الالهيات ، مما يمكن استنباطه من كتبه التي وصلتنا . وقد تطرق في رسالة اخرى الى « الرد على ابن سينا في تقسيمه الموجودات الى ممكن على الاطلاق ، وممكن بذاته واجب بغيره والى واجب بذاته » . يضاف الى هذه المؤلفات اشاراته المستفيضة الى الفارابي وابن سينا في الشروح وفي « تهافت الفلاسفة » وفي الرسالتين الكلاميتين : « فصل المقال » و « الكشف عن مناهج الادلة » .

والواقع انه يمكن قسمة مؤلفات ابن رشد الى ثلاثة اقسام : (أ) شروحه لمؤلفات ارسطو وتفاسيره لآرائه ، (ب) نقده للفارابي وابن سينا باسم الارسطوطالية الصحيحة ، التي شوّهاها او قصّرا عن فهمها ، على ما اعتقد ؛ (ج) تدليله على الاتفاق الجوهري بين الفلسفة اذا فهمت على وجهها الصحيح ، والشريعة اذا اوّلت تأويلا قويما .

دوره الفاعل في الفكر الفلسفي

لقد درج مؤرخو الفلسفة الوسيطة ، حتى الآن ، على دراسة ابن رشد « كشارح » ، وبالتالي على ابراز دوره في تفسير فلسفة ارسطوطاليس . الا ان مكانة هذا الفيلسوف في تاريخ الفكر الاسلامي مختلفة اختلافا جذريا . ولقد نشأ من جراء ذلك خطأ في تقدير فحوى فلسفته يوجب الاسف ، فأدى ذلك الى أبرازه،من جهة ـ كزعيم لثورة لاتينية على سلطة الكنيسة الرسمية، وكأنه سيجر دي برابان مسلم ، ومن جهة ثانية كزعيم لتيار عقلي جديد بين اليهود في اسبانيا وجنوبي فرنسا . كان من شأن هذه النظرة فضلا عن ذلك ، صرف الاذهان عن دوره الفعال في معالجة مشكلة التقريب بين الفلسفة والشريعة ، التي تجلت فيها على ما يبدو ، اعمق التزاماته العقلية ، مما عمل بالتالي على « تأميم » هذا الفيلسوف ، اذا صح القول .

بالطبع ، لا نريد هنا الانتقاص من دور ابن رشد في تفسير فلسفة ارسطو . فهو في هذا المجال يقف في طليعة ذلك الرعيل من العلماء العالميين الذين برهنوا ابتداء من ثيوفراسطس ، ومرورا بالفارابي حتى القديس توما الاكويني ، بحكم توفرهم جميعا على دراسة ارسطو ، على وحدة البشر الفلسفية . ولكن لا ينكر اننا اذا تغافلنا في غمرة هذا التأييد ، عن اهتماماته العقلية الحيوية ، وعن مكانته في مراحل الفكر الاسلامي ؛ نكون قد اسأنا اليه اساءة بالغة .

ابن رشد في الفكر اليهودي

من العوامل التي ادت الى « اممية » ابن رشد ظرف تاريخي هام هو انه بظهور الارسطوطالية في اوروبا الغربية ، في اواخر القرن الثاني عشر ، اتجه النظر اليه كعلم غير منازع بين اليهود والمسيحيين . فالاكبار الذي كان يكنه له موسى بن ميمون (ت ١٢٠٤) وتلميذه يوسف بن يهودا ادى الى اشتهاره بين اليهود كمفسر ارسطوطاليس الاعظم . وقبل نهاية القرن الثاني عشر ، كانت مؤلفات ابن رشد تقرأ بالعربية بين العلماء اليهود الذين كانت ثقافتهم الفلسفية، كما يقول رينان، «انعكاسا للثقافة الاسلامية ليس ألا»٤٩ . غير ان تشرد اليهود في مطلع القرن الثالث عشر ، ما وراء جبال البيرينه وعلى ساحل البحر المتوسط ، اقتضى ان تترجم مؤلفاته الى العبرانية . وقد كان موسى بن طبون ، ويعقوب بن ابا ماري ، وسمعان اناطولي ، وسليمان بن يوسف بن أيوب ، وزكريا بن اسحق ، ويوسف بن ماخي ، أشهر تراجمته في القرن الثالث عشر ، اما في القرن الرابع عشر فقد شمل هؤلاء كالونيم بن كالونيم ، وكالونيم بن تودروس ، وصموئيل بن يهودا بن مشولان ٥٠ . ومن مميزات القرن الرابع عشر قيام طائفة كبرى من الشروح على شروح ابن رشد ٥١ .

ابن رشد في الفكر اللاتيني

لم يكن الطور اليهودي الا المرحلة الاولى في هجرة ابن رشد غربا . فبحكم الصلات الثقافية الوثيقة بين اليهود والمسيحيين وشيوع الالمام باللغة العبرانية شيوعا حسنا في اوروبا الغربية ، كما يتبين من سيرة بعض العلماء، كروجر بيكون (ت ١٢٩٤) وريموند مارتين (ت بعد ١٢٨٤) ، تحسنت جدا الترجمات اللاتينية للمؤلفات الفلسفية العربية ؛ في مطلع القرن الثالث عشر وقد تمت في الغالب بطريق العبرية . فبين سنتي ١٢١٧ و ١٢٣٠ ترجم ميخائيل الاسكتلندي الى اللاتينية شروح ابن رشد على « السماء والعالم » و « في النفس » ، و « الكون والفساد » ، و « السماع الطبيعي » ، و « ما بعد الطبيعة » ، و « الآثار العلوية » ، فضلا عن جوامع «الحسّ والمحسوس» و « جوهر الجرم » ٥٢ . وقد تولى ترجمة الشروح الاخرى تباعا عدد من العلماء الاقل شهرة . وبالاجمال فقد ترجم خمسة عشر من شروح ابن رشد الثمانية والثلاثين على مؤلفات ارسطو من العربية الى اللاتينية رأسا في خلال القرن الثالث عشر ٥٣ .

اهم مصادر فلسفته

ويمكن القول ان شروح ابن رشد ، بعد ذلك ، باتت جزءا من التراث الارسطوطالي في اوروبا الغربية . اما في العالم الاسلامي فقلما كان لابن رشد تلامذة او اتباع وحتى نقاده ، لم يكونوا في الغالب ذوي شأن يذكر . فاذا نحن استثنينا ابن تيمية (ت ١٣٢٧) ، لم نجد بينهم من هو بمنزلة ناقد ابن سينا الاعظم ، اعني الغزالي . لكن اتباعه ونقاده في الغرب يؤلفون رهطا بارزا منهم : موسى بن ميمون ، وسيجر دي برابان ، وموسى ابن طبون ، ولاوي بن جرسون ، والبير الكبير ، والقديس توما الاكويني .

اذا شئنا ان نقف على افكار ابن رشد المسلم في الفلسفة والدين ، فأهم مصدر نعتمده هو ولا شك « تهافت التهافت » ، وهو احد المؤلفات الفلسفية الدينية العظمى . لقد وضعه على الارجح سنة ١١٨٠ ، فاذا هو خلاصة تفكيره الفلسفي في اعمق صوره . وقد اشتمل على نقض منظم لمآخذ الغزالي على الفلسفة اليونانية العربية . وهو فضلا عن ذلك عرض فذّ لاعمق افكار مؤلفه.

وكان الغزالي،كما يذكر القارىء،قد ساق حملته الشعواء على الفارابي وابن سينا ، وهما في رايه المفسران الاسلاميان المقدمان بين شارحي ارسطو . اما ابن رشد فبدلا من أن يدافع عن هذين الفيلسوفين المسلمين ، كثيرا ما كان يكتفي باظهار مدى انحرافهما عن تعليم ارسطو الاصيل ، او صحة ادلة الغزالي من الناحية المنطقية . لقد تمكن بدرسه العميق وتحليله الدقيق لنصوص ارسطو ، من ان يبين مدى ذلك الانحراف ، بأدق مما استطاعه اي فيلسوف مسلم آخر ، وان يرد القضايا التي كانت تفصل بين الفلاسفة والمتكلمين الاسلاميين الى عناصرها الجوهرية . ان بعض هذه القضايا قد بسطت باسهاب أوفى في بعض شروحه الكبرى ، « كالسماع الطبيعي » و « ما بعد الطبيعة » مما هي في « التهافت » ، الا اننا لا نجد في اي كتاب من كتبه عرضا اوقع وانصع لهذه القضايا من العرض الوارد في هذه الرائعة من روائع النقاش الفلسفي .

وحدة الحقيقة بين الفلسفة والشريعة

وقبل ان نتطرق الى موقف ابن رشد من حملة الغزالي على ابن سينا ، يقتضي أن نفحص ، بشيء من التفصيل ، عن مأثرته الهامة في ميدان التوفيق بين الفلسفة والشريعة . فقد كانت هذه المسألة منذ عهد الكندي احدى المسائل الكبرى التي اثارت حفيظةالمتكلمين ضد الفلاسفة والقت ظلا قاتما على

نزعة التفلسف في البلاد الاسلامية . على ان ابن رشد استحدث اسلوبا كلاميا صارما فاق اسلوب اي من اسلافه دقة ، تمكن به من معالجة هذه المسألة معالجة فعالة .

كانت نقطة الانطلاق في هذا الاسلوب النظرية الافلاطونية المحدثة المتأخرة القائلة بوحدة الحقيقة ، على اختلاف مظاهرها . وربما كان « اخوان الصفاء » اول من روج لهذه النظرية في القرن العاشر ، الا انها من المفترضات الاساسية في نظام الكندي والفارابي وابن سينا وفي المدرسة الاشراقية برمتها ، ولكنها ليست مسلمة في رأي طائفة من المفكرين المارقين شيمة ابن الراوندي والرازي . ومن البين ان وحدة الحقيقة المتوارثة عن التقليد الافلاطوني الهليني المحدث ، كما يتجلى في انتقائية يامبليخوس ودمسقيوس وسيريانوس وسنبلقيوس ، كانت السبيل المنطقي الوحيد الذي كان بوسع الفلاسفة المسلمين ان يبرروا بواسطته مباحثهم الفلسفية ويرضوا المتكلمين ويرووا غليل العقل التواق الى الانسجام الذاتي .

وحدة الحقيقة في غمرة التشبيه

اثارت الآيات التي تنطوي على التشبيه والتي يحفل بها القرآن مشكلة هذه الوحدة منذ البدء . فاشارات القرآن الى الاستواء على العرش (سورة الاعراف ، الآيات ٥ و٢٠ و٥٤) ، والى رؤية الله يوم القيامة (سورة القيامة الآية ٢٢) ، اذا اكتفينا بذكر هذين الشاهدين البارزين على هذه الآيات المنطوية على تشبيه او تجسيم ، حملت علماء الكلام الميالين الى التذرع باسباب العقل، منذ عهد واصل بن عطاء ، على تأويل هذه الآيات تأويلا يضمن تنزيه الله عن الجسمانية ، دون تجريدها من مضمونها العقلي . وهكذا أول المعتزلة واتباعهم الاستواء بمعنى تفرد الله بالملك او الجبروت ، ورؤية وجه الله بمعنى المشاهدة الصوفية .

اما الفقهاء والمفسرون من اهل الظاهر ، امثال مالك بن انس (توفي ٧٩٥) واحمد بن حنبل (توفي ٨٥٥) ، فلم تقلقهم الآيات المنطوية على التشبيه الى حد يذكر فهم بحكم ايمانهم المطلق بقدسية النص القرآني وبعصمته عن الخطأ ، اكتفوا بالتسليم بصحة هذه الآيات دون اخذ او رد . الا ان هذا الموقف الذي وقفوه هم وعدد من اهل الظاهر ، وجرى عليه اقرانهم في العصور اللاحقة ، لم يرو غليل المتكلمين العقليين فضلا عن الفلاسفة ، او هو لم يرض فضولهم العقلي . وكان ابن رشد نفسه مؤمنا

بعصمة القرآن ايضا ، الا انه لم يكن اقـل ايمانا بوحـدة الحقيقة كقضيـة بديهية ٥٥ . ولم تنطو هذه القضية البديهية عنده على ضرورة التذرع بالتأويل وحسب ، بل انطوت ايضا على الاقرار بتكافؤ الفلسفة والشريعة او العقـل والوحي ، من حيث هما مصدران اوليان وصادقان للحقيقة المطلقة . واذا كان بعض الفلاسفة قد جنحوا بداعي اعجابهم المفرط بالفلسفة ، كما جنح ابن سينا الى التفريط بهذا التكافؤ ، فان بعضهم الاخر ، شيمة الكندي مثلا ، لم يشك به قط. ولقد فاق ابن رشد اي فيلسوف مسلم آخر في ايضاح مفهوم التكافؤ هذا واستنبط منه جميع النتائج المنطقية التي انطوى عليها .

دلائل تكافؤ الفلسفة والشريعة

أعان ابن رشد بوجه خاص على اتخاذ الموقف الصعب الـذي دعوناه «تكافؤ الفلسفة والشريعة» أو «العقل والوحي» امران: الاول، التمييز القرآني (سورة آل عمران ، آية ٥)، الذي اقره المفسرون منذ عهد الطبري (توفي ٩٢٣)، بين الآيات المتشابهات والآيات المحكمات ، والثاني الافتقار الى سلطة تعليمية عليا في الاسلام (السني) ، تنفرد بحق تحديد مضمون العقيدة الايمانية . فالذي يفترضه الامر الاول هو الاقرار بأن بعض الآيات المنزلة لا يمكن حملها على الظاهر ، والذي يفترضه الثاني هو الحاجة الى سلطة يسند اليها حـق الفصل في الخلافات العقائدية . اما في الاسلام الشيعي فقد اسند هـذا الحق الى الامام ، الذي كان يعتبر رئيس الامة الزمني والروحي ، فضلا عـن كونه المعلم المعصوم . لذا لم يتخـذ الخلاف بين الفلسفة والشريعة شكلا حادا في الاوساط الشيعية ، ابتداء باخوان الصفا في القرن العاشر وانتهاء بناصر خسرو في القرن الحادي عشر والشيرازي في السابع عشر .

يكشف ابن رشد ، في محاولة تعيين الهيئة التي ينبغي ان تسند اليها هذه السلطة العقائدية ، عن ابرز جوانب عبقريته . وهنا ايضا يمده القرآن بالذريعة العقلية لهذا اليقين . فالقرآن بعد ان يقول : « هو الـذي انـزل عليك الكتاب » ، يضيف : « منه آيات محكمـات هن ام الكتـاب ، وآخر متشابهات ... وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العالم » (سورة آل عمران ، آية ٥) ، هذا على الاقل بحسب قراءة عريقة وجديرة بكل اعتبار .

الراسخون في العلم هم الفلاسفة

ويلاحظ فوراً ان المشكلة برمتها تدور على تأويل العبارة « الراسخون

في العلم » . وعند ابن رشد ان هذه العبارة لا تتحمل الا تأويلا واحدا ، هو انهم الفلاسفة . وبعض حججه يقوم على أسس تاريخية ، بينما يقوم البعض الاخر على اعتبارات نظرية مجردة . فهو بناء على المنطق الارسطوطالي ، وعلى فهمه الخاص لمناهج المتكلمين العقلية ، ينتهي الى هذه النتيجة القاطعة . فأرسطو يميز ، كما هو معروف ، في التحليلات الثانية (« كتاب البرهان » ١ ، ٧١ ب) وفي « طوبيقا » (« كتاب الجدل ») ١ ، ١٠٠ أ ــ ب) بين الادلة البرهانية والادلة السفسطائية ؛ ويورد في كتاب « سوفسطيقا » (١٦٥ ب) اشكالا اربعة من الاقيسة السفسطائية هذه هي : التعليمية ، والجدلية ، والامتحانية ، والعنادية * . ثم يشرح في « ريطوريقا » (١ ، ١٣٥٤ أ) طبيعة القياس الاقناعي والخطابي . اما ابن رشد فيرد جميع هذه الاقيسة الى ثلاثة اشكال رئيسية ، هي البرهاني والجدلي والخطابي ، ويعتبر القياس البرهاني من اختصاص الفلاسفة، والجدلي من اختصاص المتكلمين، والخطابي من اختصاص جمهور الناس الغالب ٥٦ .

شروط التاويل وحدوده

ويأخذ ابن رشد على المتكلمين، بعد اتهامهم بضعف ادلتهم الجدلية، تصريحهم بأسرار التأويل التي يجب ان لا يخوض فيها المرء الا مع من هو اهل لها،وزرعهم بالتالي بذور الفتنة والشقاق بين المسلمين ٥٧ . وقد الف ابن رشد كتابه في « الكشف عن مناهج الادلة » ٥٨ لتعزيز موقفه ضد المتكلمين بوجه عام والاشاعرة بوجه خاص . وقد اريد به أن يكون تكملة لكتاب « فصل المقال »، وغرضه الفحص « عن الظاهر من العقائد التي قصد الشارع (اي النبي) حمل الجمهور عليها » ، تمييزاً لها عن تلك العقائد الفاسدة التي جرتهم تأويلات المتكلمين الواهية الى الاخذ بها ٥٩ . وهو يعني بالظاهر من العقائد تلك المعتقدات الضرورية لاكتمال ايمان المسلم ولضمان سعادته في الدارين . وتعيين هذه المعتقدات يتيح الفرصة لابن رشد كي يضع صيغة للايمان الصحيح ، كما يراه ، ولشروط التأويل الصحيح وحدوده .

الشرط الاول هو انه ليس من اختصاص المتكلمين (سواء عنينا بهم المعتزلة او الاشاعرة) ولا الحشوية (وهم اهل الظاهر) ولا الباطنية (اي الاسماعيلية واصحابهم) التوفر على وضع التأويلات الصحيحة التي يتطلبها الايمان الحق ، لان ذلك عنده من اختصاص الفلاسفة دون سواهم . أما الخوض في مآخذه الجزئية على كل من هذه الفرق ، فيخرج عن نطاق هذا

* وتدعوها الترجمة العربية القديمة : المرائية والمجاهدية . راجع : منطق ارسطو ، ج٣ ، ص ٧٤٦ و ٧٤٩ .

الكتاب ، ويكفي ان نشير الى ان التهمة العامة التي يسوقها ضدهم هي ان تأويلاتهم « محدثة » او « مبتدعة » ، وليس لها اساس في الكتاب والسنة ٦٠ .

والشرط الثاني هو ان « الكتاب » الذي يخاطب طبقات الناس الثلاث، لا الفلاسفة وحسب ، يستعمل اشكال القياس الثلاثة الآنفة الذكر ٦١ . وكل طبقة انما تبلغ من التصديق الدرجة الخاصة بها ، والتي تتطلبها سعادة افرادها . وذلك دليل ، عند ابن رشد ، على حكمة الله الذي لا يخاطب الناس الا بحسب مداركهم ٦٢ .

والشرط الثالث هو ان التأويل ينبغي ان يفهم على حقيقته ويطبق تطبيقا صحيحا . ونعني بالتأويل ، كما يقول ابن رشد ، « اخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، من غير ان يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز بتسمية الشيء بشبيهه او سببه او لاحقه او مقارنه او غير ذلك »٦٣ . ويكرر ابن رشد مرارا ان على الجمهور ان يكتفي بحمل الآيات القرآنية على ظاهرها ، وان التصريح « باسرار التأويل » اثم عظيم ، ارتكبه الغزالي خاصة ، والاشاعرة عامة . وفحوى هذا القول ، كما هو واضح ، هو ان ثمة ضربا من الفضول الفكري الاثيم الذي لا يمكن ان يفضي الا الى الهلاك والذي ينبغي ان يمنع عنه الجمهور بأي ثمن ، ما داموا غير مجهزين لادراك معاني الوحي الباطنة بالتأويل .

مواطن التأويل واصحابه

ولكن اين نرسم الفاصل بين ما ينبغي تأويله وما لا ينبغي ؟ هذا الامر لا يفصح عنه ابن رشد افصاحا تاما . ومع ذلك فبوسعنا ان نستنبط من مقدماته العامة ان ثمة ثلاثة احوال ينبغي التأويل فيها :

أ ــ حيث لم ينعقد الاجماع حول المدلول الشرعي والعقائدي في بعض الآيات .

ب ــ حيث يبدو ان الآيات القرآنية تتعارض منطقيا احداها مع الاخرى .

ج ــ حيث يبدو أن هذه الآيات تتعارض مع مبادىء الفلسفة او بدائه العقل الطبيعي .

اول هذه الاحوال هو ، دون شك ، اخصب حقل للتأويلات الممكنة . فمبدأ الاجماع نفسه لم يحدد بدقة ، ولما لم يكن ثمة سلطة دينية تعليمية ،

تعذر ان تكون حجة الاجماع قاطعة ٦٤ . فقد كان من الممكن نظريا ـ بالطبع ـ انعقاد الاجماع على جميع القضايا الشرعية والعقائدية التي تهم المؤمن منذ عهد النبي ، بحيث يغدو مجال التأويل من اول الامر محدودا للغاية . الا ان ظاهرة الشقاق الديني منذ صدر الاسلام شاهد قاطع على ان ذلك لم يتيسر تاريخيا . وثاني هذه الاحوال هو الذي شغل مفسري القرآن والمتكلمين (لا سيما المعتزلة منهم) بالدرجة الاولى . الا ان الذي شغل ابن رشد نفسه هو بالفعل الحالة الثالثة ، ذلك لان الحرب الجدلية استمرت سجالا بين المتكلمين والفلاسفة طيلة اجيال ، وهددت بالقضاء على الفلسفة في الاصقاع الاسلامية ، ودفعت بها الى شفير الخراب ، في اعقاب حملة الغزالي المشهورة . لذا شعر ابن رشد بأن نصرة الفلسفة مستطاعة فقط ، اذا امكن التدليل على استحالة وجود تضارب اصيل بين الفلسفة والدين ، وعلى ان الشريعة اذا أوّلت تأويلا صحيحا لا بد من ان تتفق كل الاتفاق مع الفلسفة، وقد فهمت على وجهها الحق .

ومن الجدير بالملاحظة ان ابن رشد لا يقر للفيلسوف ، اذ يعمل على التوفيق بين الحكمة والشريعة عن طريق التأويل ، بحق وضع عقائد جديدة ، او على العكس ، برفض عقائد صريحة واردة في الكتاب والسنة . فيلزم عن ذلك ان الفيلسوف ، كالمفسر للنصوص المنزلة ، مقيد بهذه النصوص كل التقييد . وهذا اول حد ، ولعله اهم الحدود ، لاسلوب التأويل الفلسفي . ولكن ثمة حدودا اخرى لا تقل عنه شأنا . فللفيلسوف كما لاوضع الناس في مجتمعه الديني ، رغبة شخصية بالخلاص ، او بما يدعى في المصادر العربية بالسعادة في الدارين . ولكي يتسنى له هذا الخلاص ، عليه ان يتمسك بتلك المعتقدات التي لا يتم الخلاص الا بها .

امهات العقائد المنجّية

لذا بات تعيين هذه المعتقدات من اهم القضايا التي تواجه الفيلسوف . وكما يتبين من كتاب « الكشف عن مناهج الادلة » خاصة ، تتألف هذه المعتقدات التي لا مفر للفيلسوف والمتكلم والرجل العادي على السواء من الاقرار بها مما يلي :

١ ـ وجود الله كصانع ومدبر للعالم . واوفى البراهين في رأيه على هذا الوجود ليس الدليل السببي الذي وضعه أرسطو، ولا دليل الجواز الذي اخذ به ابن سينا والمتكلمون الاشاعرة . بل دليل الاختراع ودليل العناية .

وقد « نبه عليهما الكتاب العزيز » وهما ، كما يقول، يتفقان مع مدارك طبقات الناس على اختلافها .

٢ ـ الوحدانية التي تدل عليها الآيات القرآنية الثلاث : « لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا » (سورة الانبياء، آية ٢٢) و «ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله ، اذن لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ، سبحان الله عما تصفون» (سورة المؤمنون ، آية ٩١) و « قل لو كان معه آلهة كما يقولون ، اذن لابتغوا الى ذي العرش سبيلا (سورة الاسراء ، آية ٤٢) . وهذه الآيات هي أساس جميع الادلة الفلسفية على الوحدانية ، عند ابن رشد .

٣ ـ صفات الكمال السبع التي يسندها القرآن الى الله ، وهي العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام ، والتي يترتب على كل مسلم التصديق بها ٦٦ .

٤ ـ تنزيه الله عن كل نقص ، كما جاء في الآية : « ليس كمثله شيء » (سورة الشورى ، آية ١١) ، وهي التي يبنى عليها مبدا التعطيل الذي آثرته المعتزلة ، واخذ به فلاسفة الافلاطونية الجديدة . والى جانب النص القرآني، يمكن اعتبار هذه القضية من البدائه العقلية ، اذ ان الانسان يدرك بالطبع ان الخالق يباين المخلوق ، وان أيا من الصفات التي قد تسند اليهما معا ينبغي ان تسند الى الله على وجه اتم وافضل ٦٧ . اما سائر هذه المعتقدات فهي :

٥ ـ صنع الله للعالم .

٦ ـ صدق النبوة .

٧ ـ العدل الالهي .

٨ ـ المعاد .

الخلق من شيء في القرآن

وقد نص القرآن دون التباس على جميع هذه المعتقدات ، ولم يدع بالتالي للفلاسفة او المتكلمين او الجمهور خيارا في الاخذ بها . هنا يبيت التأويل او الجدل ممتنعا جملة . ومع ذلك ، فمن الجلي ان كيفية فهمنا لهذه المعتقدات لم يخلُ نص القرآن بشأنها من بعض الالتباس. لنأخذ على ذلك مثلا مسألة صنع العالم . فالقول بأن العالم من صنع الله لا يرقى اليه شك . اما ان يكون قد صنعه من عدم وفي زمان ، كما يرى المتكلمون ، فأمر لا يوضحه النص تماما . فليس في القرآن آية واحدة تنص على « ان الله

كان موجودا مع العدم المحض » وان العالم وجد بعد ان لم يكن ، بل الـذي يبدو في عدد من الآيات القرآنية هو العكس . وهو ان صورة العالم محدثة ، في حين ان زمانه ومادته كليهما ازليان . فالآية ، «وهو الذي خلق السماوات والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء» (سورة هود ، آية ٧) ، تفترض ازلية الماء والعرش والزمان الذي هو مقياس وجودها . وكذلك الآية ، « ثم استوى الى السماء وهي دخان » (سورة فصلت ، آية ١١) ، فهي تفترض ان السماء خلقت من مادة قديمة ، هي الدخان ٦٨ .

المعاد في القرآن

أو دعنا ننظر في مسألة المعاد التي لا تقل عن الخلق تعقيدا . فالمعاد مما « اتفقت على وجوده الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء » ، كما يقول ابن رشد ٦٩ . والفرق الوحيد بين الفلاسفة والمتكلمين في هذا الباب هو ان صفة المعاد قد أوّلت على وجوه شتى . فالقرآن ، حرصا منه على مصلحة سائر البشر ، يمثل على السعادة والشقاء تمثيلا حسيا ، لتقريب ذلك من افهامهم . ولما كانت هذه ألتمثيلات الحسية تؤدي غرضا خلقيا وروحيا هاما ، هو الحث على حياة الفضيلة ، فلا يسع الفيلسوف الا الترحيب بها ، ما دام واثقا من ان تقرير ذلك من اختصاص الانبياء الذين سنوا الشرائـع للبشر ٧٠ . صحيح ان بعض الكتب السماوية قـد استغنت عن التمثيلات الحسية، الا ان ميزة القرآن عليها جميعا انه قرن الاسلوب الحسي بالاسلوب الروحاني ، فضمن على هذا الوجه سعادة الطبقات الثلاث ٧١ .

فمن القرائن الواضحة فيهذا القول ان الجمهور، خلافا للفلاسفةوالمتكلمين، لا يفقه الا لغة التمثيلات الحسية . ولما فات المتكلمين هذا الامر ، عمدوا الى التذرع بالتأويل ثم صرحوا به حتى في هذا الباب المحظور ، وبذلك افسدوا ايمان العامة وابطلوا الحكمة الالهية التي اقتضت استعمال لغة التمثيل هذه. ولكن لما كانت التمثيلات الحسية التي يحفل بها القرآن لا تدخل في عـداد الاقاويل المتشابهة ، فواجب الجمهور حملها على ظاهرها . وكل محاولـة للغوص على معانيها الباطنة بالتأويل محاولة فاشلة ٧٢ .

ومن القرائن الاخرى ان للدين ميدانا اوسع من ميدان الفلسفة ، على الرغم من اتفاقالفلسفة والتنزيل في أمهات العقائد . فالفلسفة انما « تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية » (أي الفلاسفة) ، بينما الشريعة تنحو نحو سعادة جميع البشر ، لذا استعملت انماط القياس الثلاثة، الخطابي

والجدلي والبرهاني ٧٣ . ومع ان هذه الانماط مختلفة ، فهي ليست متضاربة . فالنتائج التي ننتهي اليها بالبرهان لا تختلف من حيث المضمون عن النتائج التي ننتهي اليها بالطرق الجدلية او الخطابية ، وانما الذي يختلف هو الشكل الذي يعبر به عنها .

ما وراء العقل من معارف

اضف الى ذلك ان ثمة عددا من القضايا الايمانية التي تقع خارج نطاق العقل ، فلم يكن بوسع الفلسفة لذلك ان تتطرق اليها . وقد اصاب الغزالي حين قال : « ان كل ما قصرت عن ادراكه العقول الانسانية ، فواجب ان نرجع فيه الى الشرع » ٧٤ . وقد يكون عجز العقل في بعض الحالات ، عن ادراك ضرب من المعارف الضرورية لبلوغ السعادة « في اصل الفطرة » ، وقد يكون في بعضها الاخر ناجما عن أمر عارض من خارج او ملازم لطبيعة المعلوم نفسه . وفي جميع هذه الحالات ، « جاء الوحي متمما لعلوم العقل » ضرورة ، كما يقول ابن رشد ٧٥ .

العلم فاعل ومنفعل لا كلي وجزئي

لننتقل الان الى نقض ابن رشد لمآخذ الغزالي الكبرى على ابن سينا . فمن اهم هذه المآخذ الهام ابن سينا والافلاطونيين المحدثين عامة بتجريد الله من سائر الصفات الايجابية ، على غرار المتكلمين من المعتزلة . فهم يعتبرون هذه الصفات متميزة عن ذاتالموصوف وطارئة عليه ، لذا كان التركيب من الصفة والذات ممتنعا منطقيا ، بالنسبة الى الله وهو عندهم لا متناهي البساطة ٧٦ .

وابن رشد في رده على هذه الدعوى ، يتهم الغزالي بالتقصير عن ادراك طبيعة هذا الاسناد الحقة ، بنسبتها الى الخالق ، وباضافتها الى المخلوق . فالفلاسفة لا ينفون « صفات الكمال » ، اي العلم والارادة والحياة والقدرة والكلام والسمع والبصر ، الا انهم ينفون ان تكون نسبتها الى الله والى المخلوق واحدة ، وانما هي « باشتراك الاسم » لا غير . وعندهم انه ليس بين الله والمخلوق نسبة اصلا . فصفة العلم يمكن استنباطها من الترتيب الرائع الذي نشاهده في العالم المصنوع ، والحكمة التي سخر بحسبها الادنى للاعلى . فالعلم اذن صفة قديمة من صفات الله ، اما كيفية ارتباطها بالموجودات الحادثة ، فمطوية عن علمنا . فلزم عن ذلك انه لا يجوز لنا ان

نقرر ان الله يعلم كون المحدثات او فسادها ، لا بعلم ازلي ولا بعلم محدث ٧٧ . فليس بين العلم الالهي وبين العلم البشري (اي بين العلم الازلي والعلم المحدث) نسبة مطلقا ، ما دام علم الله علة للمعلوم ، بينما علم البشر معلول للمعلوم . فاذا صح ذلك ، وجب انكار قول ابن سينا ان الله يعلم الجزئيات بعلم كلي ، وذلك على اساس ان الكلي والجزئي من الاعتبارات التي تصدق على العلم البشري ، لا على العلم الالهي . والحق ان كيفية علم الله مما لا يحيط به ادراكنا ، اذ كان « لا يدرك كيفيته الا هو » ٧٨ .

الحياة والعلم والقدرة والارادة والكلام

ومن الصفات التي تقترن ضرورة بالعلم صفة الحياة . اذ يظهر في الشاهد ان الحياة شرط لازم من شروط العلم . وبناء على هذه المقدمات نستنتج ان الله لا بد ان يكون حيا . وعليه قس الارادة ، والقدرة والكلام . فان من شروط صدور الفعل عن العالم ان يكون مريدا له وقادرا عليه . اما الكلام ، فلما كان مجرد دلالة ظاهرة ، لفظية كانت او غير لفظية على العلم الذي في نفس الفاعل ، اقتضى ان يكون الله متكلما . واخيرا لا بد من اسناد السمع والبصر الى الله ، من حيث انه ينبغي له ان يلم بجميع انواع المدركات العقلي منها والحسي ٧٩ .

كيفية العلم الالهي مجهولة

لا يشرح ابن رشد بوضوح الكيفية التي يستوعب بها الله هذه المدركات الحسية . فكيفية علم الله في رايه ، سواء أكانت عقلية او حسية ، مما لا يحيط به الادراك البشري ، لانها لا متناهية وخارجة عن نطاق الادراك الا انه مع ذلك لا يتخلى كليا عن محاولة تعليلها تعليلا عقليا ، وبوجه خاص عن التدليل على نسبتها الى الذات الالهية التي اعتبرها عقلا يعقل العقل . فقد كان غرض ارسطو في تقريره ان الذات الالهية هي الموضوع اللائق الوحيد للعلم الالهي انما هو حرصه على تنزيه الله عن الاسفاف او التحوّل اللذين يقترنان بمعرفة كل ما هو جزئي . وابن رشد يسلم بهذه المقدمات ، الا انه يعمل جاهدا على ان ينزه الله عن تلك الحال من الجهل بالجزئيات التي اعتبرها ارسطو عنوان الغبطة الالهية المطلقة . فمن طبيعة العلم الذي ننسبه الى الذوات او الجواهر المفارقة، في ما يرى، ان الذات والموضوع فيه واحد . فلزم عن ذلك انه « من قبل انه يعلم ذاته فقط ، يعلم الموجودات بالوجود

الذي هو علة في وجودها ... فالاول سبحانه هو الذي يعلم طبيعة الموجود ، بما هو موجود باطلاق الذي هو ذاته » ٨٠ .

الرابطة السببية

يدور القسم الثاني من كتاب الغزالي « تهافت الفلاسفة » على اربع قضايا طبيعية اعتبرها منافية للعقيدة الاسلامية . في القضية الاولى ، ينكر صحة الرابطة السببية على اساسين : الاول هو الاساس الكلامي الذي كان الاشاعرة منذ عهد الباقلاني (توفي ١٠١٣) قد روجوا له ، وهو انها تصطدم بالمفهوم القرآني للقدرة الالهية المطلقة واختصاصه اللامحدود بالفعل الحر والمعجز في العالم . والثاني هو الحجة الفلسفية القائلة ان الاقتران المزعوم بين الاسباب والمسببات الطبيعية لا يستند الى المشاهدة او قواعد المنطق. فالمشاهدة اولا ، لا تؤيد الزعم القائل ان المسبب يحدث عن السبب ، بل معه وحسب ، ومن الشطط ان نرد الاقتران الزمني الى الارتباط السببي الضروري ؛ وهي ثانيا ، لا تثبت اي رابط منطقي ضروري بين حدث ما «ح» وآخر «ث» ، بل الذي يربط بينهما هو التقدير الالهي القاضي بأن يحدث «ث» على اثر «ح» . وليس ثمة ما يمنع من انقطاع هذه السلسلة التي انتظمت بتدبير الهي ، متى شاء الله ان تنقطع كما يحدث في باب الخوارق التي يدعوها المسلمون معجزات ٨١ .

اما ابن رشد فيذهب في رده على هذه الحجة الى ان انكار « الاسباب الفاعلة » انما هو من فعل متكلم « جاحد بلسانه لما في جنانه ، او منقاد لشبهة سفسطانية » . فالدوافع التي حفزت الاشاعرة عامة والغزالي خاصة على انكار الارتباط الضروري بين الاسباب والمسببات كانت الحرص على اختصاص الله بالقدرة والفاعلية في العالم . الا ان هذا الانكار يستلزم ابطال مفهوم الفعل جملة ، وبالتالي تقويض الاسس التي يمكن ان تنسب بحسبها ظواهر الكون والفساد في العالم الى الله ٨٢ . وهكذا قوض الغزالي ، غير عامد ، الاساس المنطقي الوحيد الذي يمكن ان نبني عليه فكرة انفراد الله بالفاعلية .

نفي السببية يبطل التدبير

ثم ان العلم الصحيح هو اساسا العلم بالاسباب التي تكمن وراء ظاهرة معينة . فبمقدار ما نجهل هذه الاسباب ، نجهل حقيقة تلك الظاهرة . والذي يلزم عن ذلك ان من « رفع الاسباب فقد رفع العقل » ٨٢ . والنتائج التي

تترتب على هذا الرفع تسيء الى الفلسفة والعلم بقدر ما تسيء الى الشريعة. فاذا كان كل ما يحدث في العالم يحدث بالاتفاق او الصدفة ، او يتوقف على قضاء الله وقدره الذي لا يحيط به الادراك ، فنحن لن نستطيع الكشف عن أي سنّة تتحكم بالعالم ، وهذا يؤدي ضرورة الى انكار الحكمة التي تتجلى فيه ، بل وانكار وجود صانع حكيم له . ففي ضوء هذه النظرة ، يستحيل علينا حتى اثبات وجود الصانع بالاستناد الى النظام والترتيب اللذين نشاهدهما في العالم ، ويتعذر نقض حجج الدهريين الذين ينسبون كل احداث العالم الى الاتفاق او الصدفة العمياء ٨٤ . وهذه النظرة لا تعارض اقوال الفلاسفة وحسب ، بل تنافي الآيات القرآنية التي ترى في العالم دلائل صنعة الخالق المحكمة .

اما المسائل الطبيعية الاخرى الواردة في « التهافت » فتدور على طبيعة النفس وروحانيتها ومعادها . فالفلاسفة ، في راي الغزالي ، عاجزون عن التدليل عقليا على المسألتين الاوليين ، وبناء على ذلك كانت الثالثة التي يزعمون انها تلزم عنهما باطلة . وادهى من ذلك ان بقاء النفس او معادها ، حتى في حال نجاحهم في اثباته ، لا يبلغ شأو معتقد المسلمين بحشر الاجساد .

ففي المسألتين الاوليين ، يكتفي ابن رشد ، في رده على الغزالي بتقرير المذهب الارسطوطالي القائل ان الجانب العقلي من النفس وحده مفارق للمادة فهو بالتالي قابل للبقاء لدى انحلال الجسد ٨٥ . الا انه في ابطال المسألة الثالثة ، يكشف عن جانب جديد من مفهومه للصلة بين الحكمة والشريعة ، وقد سبقت الاشارة اليها ٨٥ .

فساد نظرية الفيض

اما مآخذ ابن رشد على الفارابي وابن سينا ، سواء في « تهافت التهافت » او في الشروح ، فكثيرة وحاسمة . فهو يذهب الى ان هذين الفيلسوفين الاخذين بالافلاطونية الجديدة ، في استغراقهما في مشكلة التوفيق ، قد قصّرا عن ادراك مدى الخلاف بين ارسطو واستاذه افلاطون ، ولا سيما الحملة التي ساقها ارسطو على نظرية المثل الافلاطونية ، او قللا من شأن هذا الخلاف ٨٦ . ثم ان نظام الفيض الذي هو من فلسفتهما الكونية والماورائية بمثابة حجر الزاوية ، لا يمت الى ارسطو بصلة . واذ نسباه الى ارسطو ، شوها مذهبه تشويها تاما ٨٧ . ينص هذا النظام على ان الكون برمته يصدر ضرورة عن الموجود الاول ، وذلك بتوسط سلسلة من العقول

المفارقة التي تحرك الافلاك ، ابتداء من الفلك المحيط وانتهاء الى فلك القمر . ومن جراء الصلة المزدوجة بين هذه العقول والموجود الاول، اي وجوبها بالاول وامكانها بذاتها ، تدخل الكثرة على هذا العالم الصادر عن سبب يتصف بالوحدة مطلقة .

وهذا النظام الغريب الذي يحاول اصحابه تعليل صدور الكثرة عن الواحد باللجوء الى هذه الذرائع « شيء لا يعرفه القوم » ، اي ارسطو واصحابه ، من جهة ، وينطوي على مغالطات عديدة من جهة ثانية . فهم ينطلقون من المقدمة القائلة ان « الفاعل الذي في الغائب » (اي الله) شبيه بالفاعل الذي في الشاهد ، لذا استحال ان يصدر عن ذلك الفعل اكثر من موجود واحد . وفي ذلك ما فيه من تقصير عن ادراك حقيقة القدرة الالهية وحدّ من مداها ، بحيث تقتصر على وجه واحد من الاحداث ٨٨ .

نظريات في وجود الكون

يعرض ابن رشد في مقطع هام من « تفسير ما بعد الطبيعة لارسطو »٨٩ للمذاهب المختلفة في ايجاد العالم . فيشير اولا الى مذهب الابداع الذي اخذ به « المتكلمون من اهل ملتنا ومن اهل ملة النصارى » ، والذي يحدث بحسبه الفاعل الاول الموجود بجملته ويخترعه اختراعا ، من دون حاجة الى مادة سابقة يفعل فيها . اذ ان الامكان بحسب هذا المذهب قائم في الفاعل دون سواه .

ويقابل هذا المذهب مذهب الكمون الذي يظهر بحسبه الفاعل ما كان كامنا من قبل (وهو مذهب اناكساغوراس واصحابه) . ويتصل بهذا المذهب القول انه لا يحدث شيء عن لا شيء ، وانه لا بد للكون من موضوع أو حامل يحدث فيه الفعل . وقد ذهب بعضهم ، شيمة ابن سينا ، الى ان «واهب الصور» او العقل الفعال يبدع الصور ويبثها في الهيولى، بينما نسب البعض الاخر ، نظير ثامسطيوس والفارابي — على ما يبدو — هذا الفعل الى فاعل غير مفارق ، كما في الاحداث الطبيعية ، او الى فاعل مفارق ، كما في الافعال الخارجة عن المألوف ، كتوليد الحيوان والنبات عن غير حيوان او نبات مثله ٩٠ .

أما المذهب الثالث ، فهو مذهب ارسطو « الذي وجدناه » ، كما يقول ابن رشد ، « اقل المذاهب شكوكا واشدها مطابقة للوجود » .

قوله في الخلق والعقول المفارقة

ومع انه يقيد هذه العبارة بقوله «كما يقول الاسكندر (الافروديسي) »، فانه يعمد في « تفسير ما بعد الطبيعة » وكتاب « التهافت » ٩١ كليهما الى بسط هذا المذهب باستحسان قاطع . بحيث يقتضي اعتباره المذهب الذي اخذ به هو دون ريب . وحاصل هذا المذهب ان الفاعل لا يفعل شيئا من لا شيء ، بل يؤلف المركب بجمع الصورة والمادة ، او اذا توخينا دقة اعظم قلنا : يخرجهما بالقوة الى الفعل . فالله يوصف بانه فاعل للعالم مجازا ، من حيث انه يؤلف بين العناصر التي يتركب منها . فلما كان « معطي الرباط (او التركيب) هو معطي الوجود » ، وذلك في الاشياء التي لا يصح وجودها الا بارتباط المادة والصورة فيها (وهي حال عالم الكون والفساد بجملته) ، وجب الاعتقاد بان الله هو سبب العالم او فاعله ٩٢ .

اما وجود الجواهر البسيطة ، اي العقول المفارقة التي تحرك الافلاك السماوية في النظام الارسطوطالي ، فيثير بعض الاشكالات . ويحصي ابن رشد عددها بثمانية وثلاثين ، وهو يوافق عدد الافلاك في النظام البطليموسي ٩٣ . ألا ان ثنائية المادة والصورة التي يبني عليها ابن رشد مذهبه في احداث العالم تحول دون اسناد هذا المبدأ الى الجواهر المفارقة . وكان ارسطو نفسه قد تجاوز عن مسألة حدوثها ومسألة علاقتها بالمحرك الذي لا يتحرك . لكن ابن رشد يقرر تقريرا قاطعا ان هذه العقول تستمد وجودها ، على غرار سائر الموجودات ، من الموجود الاول ، اي الله . فلما كانت هذه العقول تؤلف سلما متصاعدا ، وما دامت تشترك جميعها بكمال الوجود ومفارقة المادة ، وهما اخص صفاتها ، لزم ضرورة ان تستمد وجودها من ذلك الكائن الذي يتصف بهاتين الصفتين الى اقصى حد ، اي « محرك الفلك الاعظم » او الله ٩٤ .

مآخذ ابن رشد الاخرى على ابن سينا

يمكننا الان ايجاز مآخذ ابن رشد الاخرى على ابن سينا بوجه خاص ، وعلى الافلاطونيين المحدثين العرب بوجه عام . فهو يأخذ اولا على ابن سينا نظرته الى الوجود (او الانية) ونسبة الوجود الى الماهية . فقد اعتبر ابن سينا الماهية متقدمة منطقيا على الوجود ، بحيث يمكن تعريفها بمعزل عن اعتبار موضوعها موجودا او غير موجود لكن ابن رشد يرى اننا ما لم نفترض ان الشيء موجود فعلا ، لم ندرك ماهيته ، واستحال تعريفها على سبيل التجريد

وعند ابن رشد ، ان ابن سينا وقع في هذا الخطأ لانه خلط بين معنيين للوجود . الوجود الفعلي والوجود الذهني . وهذا الاخير يمكن تصوره مجردا بخلاف الاول .

في الماهية والوجود

كذلك يخلط ابن سينا بين معنيي الواحد ، اي الواحد بالعدد والواحد بالوجود . حين يعتبر الموجود والواحد متكافئين . ولما كان ارسطو نفسه قد اعتبر الموجود والواحد متكافئين ، فقد استنتج ابن سينا من ذلك خطأ ان الوجود عرض زائد على الماهية ، بينما الاستنتاج الصحيح هو ان الوجود المرادف للصادق (اي الوجود الذهني) او للواحدبالعدد هو عرضليس الا ٩٥ .

ولما كان قد تقرر عند ابن سينا استقلال الماهية او قيامها بذاتها ، من جهة ، وان طبيعة الوجود عرضية ، من جهة ثانية ، تطرق من ثم الى الحكم بأن الوجود عرض زائد على الماهية وانه علة وجودها. وهنا قد يطرح السؤال: هل يستمد هذا العرض الذي يكتسب الكائن الوجود والوحدة منه وجوده ووحدته الخاصين به من عرض آخر ام لا ؟ فان كان من عرض آخر ، استمد هذا العرض وجوده من عرض آخر ، وهكذا الى ما لا ينتهي . اما اذا استمده من ذاته ، بحيث يكون اصلا من خواصه الذاتية ، فنكون عندها قد اثبتنا موجودا واحدا على الاقل هو كائن بالذات ، فلم يستمد وجوده من اي معنى او عرض زائد ٩٦ .

في الامكان والوجوب

كذلك يأخذ ابن رشد على ابن سينا تسليمه ضمنا بمبدأ الامكان وبالتالي انكاره للرابطة السببية . ففي قوله بصدور « الصور الجوهرية » عن العقل الفعال ، عندما تصبح المادة مستعدة لتقبلها ، انما قصد بداهة الى اسناد الفعالية الحقة في هذا العالم الى ذلك الفاعل المفارق الذي يدعوه لذلك السبب « واهب الصور » . فالدور الذي تلعبه المادة في الاحداث الطبيعية يصبح ، بحسب هذا المذهب ، ثانويا وانفعاليا ٩٧ .

وهو يوجه انتقادا آخر الى تمييز ابن سينا المشهور بين الممكن باطلاق، والممكن بذاته الواجب بغيره ، واخيرا الواجب بذاته . ويذكر القارىء ان لابن رشد مقالة مفقودة في هذا الموضوع ، الذي كثيرا ما يعود اليه في كتاباته التي وصلتنا . وهذا التمييز في رأي ابن رشد لا اساس له مطلقا . فالشيء

يكون اما ممكنا او واجبا ، لذلك كان الممكن بذاته الواجب بغيره خلفا ، « الا ان تكون طبيعة الممكن قد انقلبت » ٩٨ . كذلك ليس من « المعروف بنفسه » ، كما يفترض ابن سينا في تدليله على وجود الله ، ان العالم بأسره ممكن . لاننا متى سلمنا بسلسلة الاسباب الطبيعية والمفارقة ، التي تفعل في اي موجود تحتم وجوده ، لم يعد هذا الموجود ممكنا، بل اصبح حاصلا وضروريا. والحق ان من ينكر الضرورة، المنبثقة عن الحكمة الالهية، في المصنوعات جميعا، لا يبقى لديه اساس يبنى عليه وجود الصانع الحكيم ٩٩ . وهكذا ، فدليل الحدوث الذي اخذه ابن سينا عن متكلمي الاشعرية ، في راي ابن رشد ، دليل جدلي بحت ، ما دام يستند الى هذه المقدمات الواهية ١٠٠ .

ويتصل بهذا المأخذ قول ابن سينا ان العالم ممكن وازلي في الوقت ذاته ، وهو قول فاسد بداهة ، ما دام الامكان من طبيعة ما هو بالقوة . فاذا حصل الممكن بالفعل ، لم يعد ممكنا ، بل بات ضروريا ، كما مر . ثم ان الامكان في الامور الازلية ضروري ، كما اثبت ارسطو ، لان ما كان ممكنا ازليا فلا بد ان يوجد ازلا ، ما لم نفترض انه ممتنع ازلا ، وهو متناقض ١٠١ .

سائر مآخذه على ابن سينا

ثم يورد ابن رشد ثلاثة مآخذ اخيرة على ابن سينا ، باسم الارسطوطالية الصحيحة . (١) فهو ينكر دعوى ابن سينا : ان وجود المادة يتبرهن في ما بعد الطبيعة ، لا في علم الطبيعة ، وكذلك الدعوى المرادفة : ان وجود الطبيعة ليس بيّنا بذاته ، بل يفتقر الى دليل ١٠٢ . (٢) كذلك يأخذ عليه قوله ان اثبات السبب الهيولاني والمحرك الاقصى من اختصاص العالم الالهي لا العالم الطبيعي . وعند ابن رشد ان العالم الالهي « يتسلم » وجود هذين السببين الاقصيين عن العالم الطبيعي اصلا ١٠٣ . (٣) واخيرا يأخذ على ابن سينا اقحام قوة منفردة من قوى النفس هي الواهمة ، بها يميز الحيوان بين النافع والضار . وهذه القوة لا تغاير عند القدماء (اي ارسطو وشراحه اليونان) القوة المتخيلة في الحيوانات العليا ، كما يقول ابن رشد ١٠٤ .

موافقة ابن سينا في مصير الانسان

وعلى الرغم من هذه المآخذ الحاسمة ، فقد بقي ابن رشد على وفاق مع تعليم ابن سينا بجملته في مصير الانسان النهائي . وكان سلفاه الاندلسيان ابن باجه وابن طفيل قد ذهبا الى ان مصير الانسان هو الانعتاق آخر الامر

من ربقة الوجود الجسدي ، والاقبال على عالم من الغبطة الروحانية التي تنعم بمثلها العقول المفارقة . وابن رشد ، الذي كتب ما لا يقل عن ثلاث مقالات في موضوع « الاتصال » يقرر في المقالة الوحيدة التي وصلتنا بالعربية ١٠٥ ، ان سعادة الانسان القصوى مرهونة باتصال العقل الهيولاني (أو الممكن) بالعقل الفعال . وقد رأينا في موضوع المعاد نوع التنازلات التي يقدمها للمتكلمين . فهو مع انه يسلم في ذلك البحث بأننا لا نستطيع رفض حل لهذه المسألة مستمد من الشرع لا من الفلسفة ، فهو يصر على ان المعاد الوحيد الذي يمكن اقراره على اسس فلسفية هو المعاد الروحاني ، وهو خلود العقل الهيولاني (أو الممكن) ، لدى اتحاده بالعقل الفعال . وعلى هذا النحو يصبح مصير الانسان ، كما رأينا ، هو ان يرقى تدريجيا الى ذلك الطور العقلي المفارق للمادة ، الخاص بالعقول المفارقة بصورة عامة ، وبالعقل الفعال بصورة خاصة . وعنوان هذا الطور الخارج عن الطبيعة هو قدرة العقل ، وقد تحقق بالفعل تحققا تاما ، على ان يدرك الصور العقلية مباشرة ودون وسائط ، وان يدرك ذاته ايضا ومع ذلك ، فهذه النظرة الاخروية لم تخل من بعض التقييد . فبلوغ هذا الهدف من التفوق العقلي انما هو من شأن الخاصة وحسب ، اما الجمهور فبوسعهم بلوغ مرتبة من التفوق الخلقي عن طريق الالتزام بحياة فاضلة . لا يشترط فيها الادراك النظري للحقيقة، بل التقيد بالطاعة او التقوى التي حدد الشرع شروطهما ١٠٦ .

يرد ارسطو في الاخلاق الى « نيقوماخس » ، كما هو معروف ، مصير الانسان الى حياة التأمل التي اعتبرها اصلا من اختصاص الالهة ١٠٧ . لذا كان غرض الانسان العقلي عنده ضربا من « الاقتداء بالاله » ، لم يحدد شروطه ولا اوضح مراتبه . اما ابن سينا وابن باجه ، فقد عرفا هذا المصير بأنه ضرب من الاتصال بالعقل الفعال الذي اعتبراه المرحلة الاخيرة في شخوص النفس الى السماء . ومع ما يخامر ابن رشد من التردد الناجم في ما يبدو ، عن شعور باستحالة التوفيق بين هذه النظرية الافلاطونية المحدثة في الاتصال ونظرية ارسطو في المعرفة كتجريد ، فهو يسلم في « جوامع ما بعد الطبيعة » (حوالي سنة ١١٧٤) وفي رسالة «الاتصال» بصلة القربى التي تشد الانسان الى عالم العقول المفارقة ، وباتصاله آخر الامر بأدنى هذه العقول ، وهو العقل الفعال ، على نحو شبيه بالافلاطونية المحدثة .

حواشي الباب التاسع

١ صاعد ، طبقات الامم ، ص ٦٤ .

٢ المرجع السابق ، ، و : Hitti, *History of the Arabs*, pp. 530 f.

٣ صاعد ، طبقات الامم ، ص ٦٦ ، و : Hitti, *History of the Arabs*, p. 532.

٤ المرجع السابق ، الامم ، ص ٦٨ .

٥ راجع اعلاه ، ص ٢٢٧ ومخطوطة راغب باشا ٩٦٥ ، الورقة ٣ .

٦ نشرها رينز ليبيسك ١٩٣٣ .

٧ صاعد ، طبقات الامم ، ص ٦٩ ، قارن ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ، ج٢ ، ص ٣٩ .

٨ طبقات الامم ، ص ٢١ وعيون الانباء ج٢ ، ص ٣٧ ، قارن :
M. Asin Palacios, *Ibn Masarra*, pp. 36 f. and Cruz Hernandez, *Filosofia Hispano-musulmana*, I, 22

٩ راجع : *Ibn Massarra* pp. 40 f.

١٠ راجع أدناه ، ص ٤٣٠ وما بعد .

١١ طبقات الامم ، ص ٧٠ الخ ، وعيون الانباء ، ج٢ ، ص ٤٠ الخ .

١٢ طبقات الامم ، ص ٧٧ ، ٨٥ ، وعيون الانباء ، ج٢ ، ص ٤٩ .

١٣ طبقات الامم ، ص ٨٣ ، وعيون الانباء ، ج٢ ، ص ٤٨ .

١٤ ابن خلكان ، وفيان الاعيان ، ص ٦٨١ .

١٥ مخطوط اكسفورد (بوكوك ٢٠٦) . اما مخطوط برلين ٥٠٦٠ فقد فقد اثناء الحرب العالمية الثانية .

١٦ راجع : ماجد فخري ، رسائل ابن باجه الالهية ، ص ١٧٧ .

١٧ راجع ابن طفيل ، حي بن يقظان ، ص ١٢ .

١٩ تدل هذه اللفظة ايضا على حال « التوحد » او الاتحاد بالعقل الفعال الذي يشير اليه ابن باجه في اخر رسالة « اتصال العقل بالانسان » .

٢٠ رسائل ابن باجه الالهية ، ص ٦٢ الخ .

٢١ راجع أعلاه ، ص ٣٠١ .

٢٢ رسائل ابن باجه الالهية ، ص ١٦٢ .

٢٣ المراكشي ، المعجب في اخبار المغرب ، ص ١٧٢ . وقارن :
Gauthier, Ibn Thofail, sa vie, ses œuvres, p. 3.

٢٤ Gauthier, *Ibn Thofail,* p. 117.

٢٥ المصدر السابق ، ص ١٩ .

٢٦ المعجب ، ص ١٧٢ .

٢٧ راجع اعلاه ، ص ٢١٠ .

٢٨ Gauthier,*Ibn Thofail,* pp. 44 f.

٢٩ حي بن يقظان ، ص ١٠ .

٣٠ يميل المؤلف الى قبول نظرية « التولد التلقائي » هذه ، ، لكنه يورد رواية أخرى تولد حي بحسبها من زواج سري تم بين اميرة وقريب لها في جزيرة مجاورة (حي ، ص ٢١) .

٣١ حي ، ص ٤١ الخ .

٣٢ حي ، ص ٥٥ . قارن :
Fakhry, Antinomy of Eternity of the World, *le Muséon,* XVI (1953), 143 f.

٣٣ حي ، ص ٦٠ و ٦٧ الخ .

٣٤ حي ، ص ٦٣ .

٣٥ حي ، ص ٦٩ .

٣٦ راجع اعلاه ، ص ٣٢٧ .

٣٧ حي ، ص ٧٦ .

٣٨ الاشارة هنا الى غلاة الصوفيين الذين قالوا بالحلول او عين الجمع ، شيمة البسطامي والحلاج .

٣٩ حي ، ص ٧٩ .

٤٠ المصدر السابق .

٤١ حي ، ص ٨٨ .

٤٢ راجع اعلاه ، ص ٣٦٣ .

٤٣ راجع المعجب في اخبار المغرب ، ص ١٧٤ .

٤٥ المعجب في اخبار المغرب ، ص ١٧٥ ، وابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ج٢ ، ص ٧٦ ، قارن :
Gauthier, *Ibn Rochd,* pp. 9 f.

٤٦ راجع مثلا :
Gauthier, *Ibn Rochd,* p. 16
Rénan, *Averroes et l'averroisme, pp.* 59 ff.

٤٧ وصلتنا مقتطفات هامة من هذا الكتاب . راجع بدوي ، ارسطو عند العرب ، ص ٢٢ ــ

٧٤ . أما بالنسبة الى الفارابي فراجع مثلا شرح الفارابي لكتاب ارسطوطاليس فى العبارة ، بيروت ، ١٩٦٠ .

٤٨ اذا اردت لائحة بسائر الشروح فراجع :
Wolfson, Revised Plan..., *Speculum*, XXXVIII (1963), 90 f.

* Siger de Brabant ، زعيم الحركة الفلسفية المعروف بالافروسية اللاتينية فى القرن الثالث عشر . راجع فى هذا الباب :
P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, Louvain, 1908-11.

٤٩ *Averroes et l'averroisme* p. 173.

٥٠ المرجع السابق ، ص ١٨٦ الخ .

٥١ المرجع السابق ، ص ١٩٣ الخ .

* اطلقت هذه التسمية بالعربية على مجموعة الكتب البسيكولوجية الصغرى التي تعرف باللاتينية « بالطبيعيات الصغرى » ، Parva naturalia

٥٢ *Averroês et l'averroisme* pp. 193 f.

٥٣ المرجع السابق ، ص ٢٠٥ الخ . و : Wolfson, *Revised Plan*, p. 92

٥٥ راجع مثلا : فصل المقال ، فى فلسفة ابن رشد ، ص ٢٦ .

* وتدعوها الترجمة العربية القديمة : المرائية والمجاهدية . راجع منطق ارسطو ـ القاهرة ١٩٥٢ ، ج٣ ، ص ٧٤٦ و ٧٤٩ .

٥٦ راجع فصل المقال ، فى فلسفة ابن رشد ، ص ١٩ الخ .

٥٧ الفصل ، ص ٢٢ الخ .

٥٨ راجع فلسفة ابن رشد ص ٣٠ وما بعد .

٥٩ الكشف عن مناهج الادلة ، فى المرجع السابق ، ص ٣٠ .

٦٠ الكشف ، ص ٣١ .

٦١ الفصل ، ص ٧ و ١٩ .

٦٢ الفصل ، ص ٩ ، والكشف ، ص ٧٩ .

٦٣ الفصل ، ص ٨ .

٦٤ حول مسألة الاجماع ، بوجه عام ، راجع :
Gauthier, *Ibn Rochd (Averroês)*, pp. 32 f. and Hourani, *Averroês on the Harmony of Religion and Philosophy*, pp. 28 f.

٦٥ الكشف ، ص ٤٥ الخ . قارن : ماجد فخري ، البراهين التقليدية على وجود الله فى الفكر الاسلامي ، فى دراسات فى الفكر العربي ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ٩٢ ـ ١٠٤ .

٦٦ راجع ادناه ، ص ٣٨٥ .

٦٧ الكشف ، ص ٦٠ الخ . والغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ٤٦٣ الخ .

٦٨ الفصل ، ص ١٢ .

٦٩ الكشف ، ص ١١٨ .

٧٠ تهافت ، ص ٥٨٤ .

٧١ الكشف ، ص ١٠٢ الخ . وتهافت ، ص ٥٨٥ . (والاشارة هنا الى الانجيل ، وان لم يذكره ابن رشد بالاسم) .

٧٢ الكشف ، ص ٦٤ .

٧٣ تهافت ، ص ٥٨٢ .

٧٤ المرجع السابق ، ص ٥٨٢ .

٧٥ المرجع السابق ، ص ٢٥٥ الخ .

٧٦ المرجع السابق ، ص ١٦٢ الخ .

٧٧ الكشف ، ص ٥٤ . قارن التهافت ، ص ٤٤٣ .

٧٨ تهافت ، ص ٤٤٦ وضميمة لمسألة العلم القديم ، في فلسفة ابن رشد ، ص ٢٨ الخ .

٧٩ الكشف ، ص ٥٥ الخ .

٨٠ تفسير ما بعد الطبيعة ، ج٣ ، ص ١٧٠٧ . قارن قول القديس توما في : *Summa Theologica*, Ia, Q. 14, a. 6.

٨١ تهافت ، ص ٥١٧ الخ . قارن : M. Fakhry, *Islamic Occasionalism*, pp. 60 f.

٨٢ تهافت ، ص ٥١٩ .

٨٣ المرجع السابق ، ص ٥٢٢ .

٨٤ الكشف ، ص ٤١ الخ . و ٨٦ .

٨٥ تهافت ، ص ٥٥٣ وما عداها .

٨٥ راجع اعلاه ، ص ٣٨١ .

٨٦ جوامع ما بعد الطبيعة ، ص ٥٣ الخ .

٨٧ تهافت ، ص ٨٢ .

٨٨ المرجع السابق ، ص ١٧٦ الخ .

٨٩ تفسير ما بعد الطبيعة ، ج٢ ، ص ١٤٩٧ الخ .

٩٠ اي التولد التلقائي . وينسب ابن رشد هذا القول الى الفارابي في كتاب «الفلسفتين» بتحفظ . راجع تفسير ، ج٣ ، ص ١٤٩٨ .

٩١ تهافت ، ص ١٨٠ الخ .

٩٢ المرجع السابق ، ص ١٨٠ .

٩٣ جوامع ما بعد الطبيعة ، ص ١٣١ الخ .

٩٤ جوامع ما بعد الطبيعة ، ص ١٣٩ .

٩٥ تفسير ما بعد الطبيعة ، ج١ ، ص ٣١٣ الخ ، ج٣ ، ص ١٢٧٩ الخ .

٩٦ المرجع السابق ، ج٣ ، ص ١٢٨٠ .

٩٧ تفسير ، ج٣ ، ص ١٤٩٨ الخ .

٩٨ المرجع السابق ، ص ١٦٣٢ .

٩٩ راجع اعلاه ، ص ٣٨٦ وتهافت ، ص ٤١٣ .

١٠٠ جوامع ما بعد الطبيعة ، ص ٤ والكشف ، ص ٤١ .

١٠١ تهافت ، ص ٩٨ . قارن ارسطو ، ما بعد الطبيعة ٩ ، ١٠٥٠ ب ٦ الخ .

١٠٢ جوامع ما بعد الطبيعة ، ص ١٨ .

١٠٣ المرجع السابق ، ص ٤ .

١٠٤ تهافت ، ص ٥٤٧ .

١٠٥ راجع ملحق تلخيص كتاب النفس ، ص ١١٩ — ٢٤ . وفى هذا التلخيص يورد مذهب ابن باجه فى الاتصال باستحسان ويصف طريقته بانها « برهانية » . الا انه فى نسخة متأخرة وفى الشرح الكبير لكتاب النفس ، عاد عن هذا الرأي .

١٠٦ رسالة الاتصال ، ص ١١٩ الخ ، وتلخيص كتاب النفس ، ص ٩٢ الخ .

١٠٧ الاخلاق الى نيقوماخس ١٠ ، ١١٧٧ أ ١ .

البَابُ العاشِر

التطورات الفلسفية بعد ابن سينا

الفصل الأول

السهروردي

بوادر الاشراق في نظام ابن سينا

سبق لنا ان اشرنا الى وجود ازدواجية في تفكير ابن سينا والى نفور ضمني فيه من فلسفة المشائين ، نلمسه على الاخص في آثاره « المشرقية» ١ . وسواء أكان ابن سينا قد تولى بسط هذه «الفلسفة المشرقية» ام لم يفعل ، فان الثابت انه قد احس في اواخر حياته بميل واضح الى التحول عن سبيل المشائين ، الذي طالما سلكه الكثيرون ، والتماس الحق عن طريق التأمل الصوفي والتجربة الذوقية ، التي دعيت بـ « الاشراق » . فهو في حكايته الرمزية الصوفية « حي بن يقظان » يرمز بـ « الشرق » الى منزل الانوار ، وبـ « الغرب » الى موطن الظلام ٢ . ويستغل جميع ما يتحمله « النور » من مدلولات مجازية في خدمة الاغراض الفلسفية والمقاصد الصوفية .

من ابن سينا الى السهروردي

ان العزم الذي عقده ابن سينا في كتاب « الشفاء » ، وفي كتاب « منطق المشرقيين » ، على وضع كتاب يضم « أصول العلم الحق » الذي لا يجوز الكشف عنه الا «لانفسنا والذين يقومون منا مقام انفسنا» ، وذلك في مدى ادراكهم وانقطاعهم الى طلب الحق، ربما لم يخرج الى حيز الوجود . لكن بعد ذلك بنحو جيلين شرع شهاب الدين يحيى السهروردي (ت ١١٩١) ، الحلبي المولد ، والملقب بالمقتول او الشهيد ، بوضع هذا العزم موضع التنفيذ، مستقلا الى ابعد الحدود ، نفرة ابن سينا من فلسفة المشائين ، والاماني الصوفية والذوقية التي حاول هو وامثاله ان يبلغوها بالفعل . وقد اطراه احد مشاهير مؤرخيه وشارحي اثاره ، هو شمس الدين الشهرزوري (ت. ح. ١٢٨١) اطراء فريدا ، فوصفه بانه المؤلف الذي جمع « الحكمتين » الذوقية والبحثية ، وانه بلغ في الاولى مكانة لم يضارعه فيها احد باعتراف اعلامها انفسهم ٣ . واما الثانية فان هذا المؤلف يذكر عنه انه استنفد ، في

رسالته الهامة الموسومة ب « المشارع » ، مضامين حكمة الاوائل والاواخر ، وابطل مزاعم الفلاسفة المشائين ، واعاد تعليم قدماء الحكماء الى نصابه ، على نحو لم يسبق اليه احد . ان بعض المتصوفة ، نظير البسطامي والحلاج ، ربما بلغوا مكانته في ميدان الصوفية العملية ، لكن لم يتمكن احد قبله من ان يجمع بين الطريقتين : النظرية والعملية بمثل هذه البراعة الفائقة .

السهروردي في رأي الشهرزوري

ان كتاب « المشارع » هو الجزء الاول من مصنف ثلاثي يحتوي خلاصة فلسفة السهروردي الاشراقية ، وجزآه الاخران هما : كتاب «حكمة الاشراق» وكتاب « المقاومات » . ولقد غالى الشهرزوري في اطرائه لكتاب « حكمة الاشراق » ، ففي رأيه ان احدا قبله لم يستطع ان يأتي بمثله ، ولن يستطيع ذلك احد بعده ، بل ان الظفر ولو بلمحة من اغراض مؤلفه ، تستلزم كل ما لدى « الصدّيق » المؤيد بالالهام الالهي من فطنة ومقدرة . وينبغي ان يضاف الى هذا المصنف الثلاثي كتاب رابع هو كتاب « التلويحات » ، وهو خلاصة لقضايا مشائية وضعه تمهيدا لابطالها .

تبرز شهادة الشهرزوري ، والدلالة الواضحة في المصنف الرباعي الذي نحن بصدده ، فحوى فلسفة السهروردي بمحتواها الايجابي والسلبي . على ان الردة على المشائية الاسلامية باسم الحكمة العليا ، التي نجدها في آثار افلاطون وارسطو ، والتي ترقى في اصولها البعيدة الى هرمس واسقلابيوس وفيثاغورس وزرادشت ، انما كانت مجرد تمهيد للفلسفة الصوفية التي استشفها ابن سينا ، دون ان يخرجها الى حيز الوجود .

الجمع بين الماهية والوجود

يذكر المؤلف في مقدمة « التلويحات » ان غرضه انما هو بسط تعليم ارسطو ، المعلم الاول ، دون التفات الى شروح المشائين الشائعة . فهو يبدأ بمناقشة مقولات المنطق الارسطوطالي ، غير متقيد بمقتضيات هذا التعليم الشائع ، وذلك لان « المقولات ليست مأخوذة في عرفه عن المعلم الاول، بل عن شخص فيثاغوري يقال لــه ارخوطس » ٤ . ويبحث بعـد ذلك في مفاهيم الكلي والجزئي ، والمتناهي واللامتناهي، والحقيقي والذهني ؛ ويعرض في هذا البحث لمشكلة هامة هي قضية الماهية والوجود ، وهي من مخلفات ابن سينا التي عارضها السهروردي بعض المعارضة ، فكان موقفه منها انه « لا يجوز

ان يقال الوجود في الاعيان زايد على الماهية ، لاننا عقلناها دونه ، فان الوجود ايضا كوجود العنقاء ، فهمنـاه من حيث هو كـذا ، ولم نعلم انه موجود في الاعيان » ٥ . واذن فكل منهما مبآين للاخر بصورة واضحة ، ولو في الذهن. اما في الاشياء الحاصلة فعلا فان الوجود والماهية هما شيء واحد . ذلـك لان العقل لا يتبين اية ثنائية في الاشياء الموجودة ، بل يدرك وحدة الماهية والوجود ، اي وحدة الكلي والجزئي ٦ .

ومع ذلك ، فنسبة الوجود الى الماهية ليست ، كما يظن البعض ، نسبة المحمول الى الموضوع . لانه بناء على هذا الافتراض ، يجوز ان توجد الماهية قبل الوجود ، او بعده ، او معه ، بحيث لا يوجد الكائن الجزئي بحكم الوجود الذي يقرر ماهيته ، بل بالاستقلال عنه او بازائه ؛ وكل ذلك محال .

اثبات الاول المطلق

ان البحث في الوجود يقود السهروردي منطقيا الى البحث في « واجب الوجود » . وهو في هذا الباب يأخذ على ابن سينا ان دليله على وجـود « الواجب » يقوم على اساس جدلي (لا برهاني) . فابن سينا يذهب الى ان الوجود عرض يضاف الى الماهية ، وان الماهية ، بناء على ذلك ، متقدمة على الوجود ، وهو كما راينا قول فاسد . اما دليله هو ، فمع انه لا يختلف جوهريا من حيث السياق المنطقي ، فانه اوضح . ذلك ان كل ما هو ممكن الوجود لا بد له من سبب ، وعلى ذلك فسلسلة الممكنات في العالم تفتقر الى سبب كهذا ليس ممكنا ، والا كان داخلا في عداد الممكنات ، وافتقر بدوره الى سبب ، وهكذا الى ما لا نهاية لـه . والسلسلة غير المتناهية مستحيلة . لذلك لا بد من ان يكون في اساس سلسلة الموجودا تالممكنة موجود واجب ليس ممكنا بوجه ٧ .

ثم انه يورد ادلة اخرى على وجود الله منها :

اولا : لا مادة الاجسام ولا صورتهـا واجبة الوجود ، وعليه فالاجسام تستمد وجودها من كائن واجب من جميع الجهات.

ثانيا : ما دامت الحركة ليست داخلة اصلا في ماهية الجسم ، فان سلسلة الحركات في العالم تفتقر الى محرك غير متحرك ؛

ثالثا : ان واجب الوجود ليس موضوعا لاي من المقولات ، لان كل واحدة من هـذه المقولات يقابلها على الاقل واحد من الموجودات الجزئية هو ممكن الوجود . وهذا يعني ان الامكان

صفة مـن صفات الجنس الذي ينضوي تحته ذلك الكائن الجزئي . وعليه فجميع المقولات ممكنة ، فكانت تفتقر الى موجود واجب لا يخضع لاي من المقولات ، بل هو وجود محض غير قابل للكثرة بوجه ٨ .

التمهيد لنقد المشائين

يذهب السهروردي في مؤلفاته « المشائية » جملة، الى ان غرضه يقتصر على عرض آراء المشائين ، دون ان يسلم ضرورة بصحتها . لكنه لا يوضح دائما المدى الذي يريد ان يذهب اليه في نقض هذه الآراء . بل هو في حالات كثيرة يبـدو وكأنه يجاريها او يختار من تأويلها ما هو ايسر محملا . وهو يؤكد في مواضع عديدة ان موقفه الخاص الصريح منها ، ينبغي ان يلتمس في مصنفه الكبير الجامع « حكمة الاشراق » الذي لم يظهر ، في زعمه ، كتاب يوازيه او يفوقه ٩ . اما هدفه في هذا الكتاب فليس ، كما يقول ، التنديد بالخصوم ، بل ايراد الحق في شكله الخالص ، كمـا انكشف له « بالمراقبة الروحية » ، وبسلوك الطريق الصوفي الذي هو سبيل « الاشراق » .

الخلافة والولاية والامامة

والمقدمة الاولى التي اعتمدها المؤلف في بناء منهج الاشراق تحدرت اليه ـ كما يدعي ـ من ارسطو ، الذي ظهر له في المنام ، واخبره بأن ادراك النفس هو فاتحة جميع المعارف العليا ١٠ . وهذه المعرفة ليست استدلالية او بحثية محضة ، بل تشتمل على عنصر ذوقي هام متمم لها . والحق ان الحكمة ذات مراتب ، منها ما يشمل معارف نظرية خالصة ، ومنها ما يشمل معارف ذوقية خالصة . واسمى هذه المراتب مرتبة « المتأله » ، الذي هو كذلك من اساطين المنهج الاستدلالي ايضا . فهو بحق صاحب منصب الرئاسة ، وخليفة الله على الارض . ويأتي دونه في المقام المتأله الذي ليست له الملكة البحثية. وقد يؤول مقام الخلافة الى هذا ايضا الا انه لا يؤول الى من برع بالمنهج البحثي وحده . وهذا الخليفة ، نظير الامام عند الشيعة ، واجب الوجود،وعلى ذلك يستحيل ان يخلو العالم منه في وقت ما . فهو عندما لا يكون « منظورا » يكون في « غيبة » ، ويعرف عادة بـ « القطب » ١١ .

اركان فلسفة الاشراق

اما في عرضه لـ « علم النور » الذي هو من فلسفـة الاشراق بمنزلة

الصميم ، فانه لا يدعي شيئا من الاصالة . فقد كان لهذا العلم دعاته في كل زمان،منهم افلاطون وهرمس وامبدقليس وفيثاغورس واغثاذيمون واسقلبيوس وارسطوطاليس في الغرب ، وجاماسف وفرشاوسترا وبزرجمهر وزرادشت في الشرق ١٢ . وعلى الرغم من الفروق القائمة بين الجماعتين في المصطلح واسلوب العرض ، فان هؤلاء الحكماء جميعهم ، كما يذكر السهروردي ، قد نهلوا من حكمة كلية مأثورة ، اول ما كشفت لهرمس (وهو في المصادر الاسلامية ادريس الوارد ذكره في القرآن او اخنوخ في التوراة)، ومنه انحدرت في سلسلة متصلة الحلقات الى البسطامي والحلاج، حتى انتهت الى السهروردي نفسه ١٣ .

مآخذه على المشائين

ومع ان كتاب « حكمة الاشراق » لم يكن ، كما ذكر المؤلف ، كتابا جدليا ، فانه يبدأه بخطبة موجهة ضد المشائين . اما الانتقادات التي يوجهها ضد منطق المشائين وعلمهم الطبيعي في هذا الكتاب فكثيرة ، نكتفي بذكر ثلاثة منها هي اهمها :

الاول : ان كلام المشائين في الجوهر حافل بالتعقيدات . فبحسب مقدماتهم ينبغي ان يكون الجوهر ممتنعا على الادراك ما دامت فصوله الخاصة غير معروفة . والنفس كذلك ، والعقول المفارقة ، هي الاخرى تتعذر معرفتها . وواقع الامر ، ان المشائين ، اكثر ما يعرّفون الجوهر بتعابير سلبية بحتة ١٤ .

والثاني : انهم يعرّفون الهيولى بأنها القابل لما هو متصل وما هو منفصل . لكن الجرم ، في ما يرون ، لا يؤلف جزءا من الجسم ، بل هو متصل بالمعنى نفسه الذي يعتبر به الجسم متصلا . وعلى ذلك فالجرم بدلا من ان يكون خارجا عن الجسم ، كما يدعون ، هو ملازم له ؛ وينبغي لذلك ان يعتبر العامل المادي الاصيل للجسم . فالذي يميز جسما عن آخر ، والحالة هذه ، ليس مادته ، كما يدعون ، بل الصور التي تتوالى على جرمه .

والثالث : انهم يذهبون الى ان المثل الافلاطونية ، لو كانت قائمة بذاتها، لما امكن ان يستقر كل منها في الجسم الذي يتمثل فيه . فاذا اعترض معترض ، مع ذلك ، بأن جزءا من المثال فقط هو الذي يفتقر الى حامل خاص ، وجب ان يفتقر الكل الى مثل هذا الحامل ، ما دام المثال لا ينقسم عندهم . والمشاؤون مع ذلك ، يسلّمون بأن الصور توجد في العقل وفي

الاشياء الخارجية ، لذلك فالمثل يجوز كذلك ان توجد بذاتها في عالم العقل من جهة ، وان توجد في أشكالها المادية من جهة اخرى ١٥ . لكن السهروردي يرفض الفكرة الافلاطونية القائلة بأن المثال ، بما انه النموذج الذي ضربت عليه كائنات جزئية كثيرة ، ينبغي ان يكون واحدا . اذ لو كان المثال واحدا لتعذر ان يتكثر في هذه الجزئيات . وكونه غير متكثر لا يعني ، على كل حال ، انه يتحتم ان يكون واحدا ؛ لان نقيض المتكثر ليس الواحد ، بل غير المتكثر ، وهو ما لا يمكن ان يحمل منطقيا على المثال ١٦ .

النور والظلام في فلسفة الاشراق

ان المرتكز الاشراقي الذي يعنى به كتاب « حكمة الاشراق » عناية خاصة ، هو طبيعة النور وكيفية انتشاره . فالنور يوصف ههنا بأنه غير مادي ، وغير قابل للتعريف في وقت واحد . فاذا كان المقصود بما هو «ظاهر» انه مستغن عن التعريف ، فبيّن ان النور ، باعتبار انه اظهر ذات في الوجود ، انما هو غني عن التعريف . وهو باعتبار انه الحقيقة التي تتخلل جميع الاشياء ، داخل في تركيب جميع الذوات كعنصر اصيل في تركيبها ، مادية كانت او لا مادية . فكل شيء غير « النور الخالص » يتألف اما مما لا يفتقر الى حامل ، وهو الجوهر المظلم ، او من صورة ذلك الجوهر ، وهي ايضا الظلام بذاته . والاجسام باعتبار انها قابلة لتلقي النور او الظلام ، يجوز ان تسمى « برازخ » . وكل برزخ باعتبار ذاته ظلام ، وعليه فكل ما فيه من نور ، انما هو وارد عليه من مصدر خارجي ١٧ .

وتسند الى هذه الجواهر المظلمة صفات ظلامية ، نظير الشكل والجرم ، صادرة عن الطبيعة المظلمة الموجودة اصلا في الجواهر المظلمة . اما « النور المحض » فهو خال كليا من الظلام ، وعلى ذلك يدرك نفسه بدون وسيط ، ومن غير تمثيل ١٨ . فهو من هذا النحو ذو شبه بالنفس الانسانية ، التي يستطاع ادراكها هي الاخرى من غير وسيط . والكائن الجسمي او المادي وحده يحتاج الى عضو جسدي يتم به ادراكه ، وعلى ذلك لا يكون هذا الكائن فاعلا لمثل هذا الادراك بل منفعلا له . اما في ما يختص بالنفس الانسانية ، فان فعل الادراك فيها ليس ظاهرة او صفة طارئة ، بل هو « انائيتها » الخاصة . فهي غير منقسمة ، وليست تعتمد في ادراكها على وسيلة خارجة عن ذاتها ، وانما يتوقف عليها كل فعل آخر من افعال الادراك ١٩ .

التعريف الايجابي والسلبي

وعلى ذلك فبالامكان تعريف «النور» بأنه ذاك الذي يجمع الى كونه ظاهرا بنفسه ، انه يظهر الاشياء الاخرى . والحق انـه ظاهر بدلالته الاصلية . وخلافا لراي المشائين الذين يقررون ان الشيء انما يعرف سلبيـا بنسبة تجرده عن المادة ، ينبغي ان يفهم الادراك ايجابيا في رأيه على انه فعل الظهور الذاتي الذي يتجلى في النور او في الذوات المنيرة . ولو كان التجرد عن المادة هو شرط الادراك الذاتي لكانت الهيولى الاولى جديرة بأن تدرك ذاتهـا تلقائيا ، ما دامت غير قائمة في حامل مادي . والحق ان المشائين قد اقاموا ضربا من الموازاة بين المادة الاولى والكائن الواجب ، اذ ان كلا منهما قد وصف بأنه ماهية خالصة . فاذا كان الواجب خليقـا بادراك ذاته وادراك الاشياء الاخرى بفضل تجرده عن المادة ، او بساطته المطلقة ، وجب ان تكون حال المادة الاولى كذلك ايضا ٢٠ .

عالم الانوار والبرازخ

والنور من حيث صلته بالاشياء التي هي دونه ، قد يصنف صنفين : نورا في ذاته ولذاته، ونورا في غيره ولغيره. والثاني منهما ينير الاشياء الاخرى، فهو لذلك نور لغيره لا لذاته . وسواء اكان النور لذاته أم لغيره ، فهو ظاهر كل الظهور ، وينبغي بهذا الاعتبار ان يوصف بأنه حي ، لان الحياة انما هي هذا النحو من التجلي الذاتي بالفعل ٢١ .

والانوار الخالصة تؤلف سلـما من مراتب متدرجة على راسها « نور الانوار » ، وعليه تعتمد سلسلة الانوار التي تتحدر منه . ونور الانوار ، بوصفه أصل الانوار ومصدرها ، هـو واجب الوجود . ذلك لان سلسلة الانوار لا بد من ان تنتهي ارتقاء الى نور اول ، او نور واجب . وذلك لان عدم تناهي التسلسل محال . وهذا النور الواجب يسميه السهروردي : نور الانوار ، والنور القائم بذاته ، والنور القدسي ، وغير ذلك ٢٢ .

ان الصفة الاولى التي يتصف بها نور الانوار هي الوحدانية . فنحن اذا افترضنا وجود نورين اثنين ، وقعنا في تناقض ، هو انهما يشتركان في نور ثالث يعتمدان في وجودهما عليـه . لكن النور الواجب ، لما كان واحدا في الاصل ، تولد منه بالانبثاق النور الاول ، الذي هو واحد بالعدد وغير مركب ؛ اذ يمتنع ان ينبثق من ذات مفارقة كليا للظلمة ذات مكونة من النور ومـن ضده، اي الظلام. فالنور الاول اذن يختلف عن مصدره بدرجة كماله لا غير.

ولمـا كان النور الاول يعتمد في وجوده على نور الانوار ، كان ذا طبيعة مزدوجة : فقر في ذاته ، وغنى بنور الانوار ؛ فمن ادراكه لفقره او ظلام طبيعته ينشأ ظل اول ، يدعوه السهروردي « البرزخ الاعلى » (ويقابل من مراتب النظـام الكوني في الافلاطونيـة الجديدة الفلك الاقصى) ؛ وبادراكه لفقره بالنسبة الى مصدره يتولد منه النور الثاني . وهذا بدوره يتولد منه نور وبرزخ (أي فلك سماوي) . تطّرد القاعـدة حتى نبلـغ البرزخ او الفلك التاسع ، وعالم العناصر الواقع تحته . وهذه السلسلة من الانوار ، المنبثقة من « النور الواجب » ، يذهب السهروردي الى انها لا تنتهي عند النور او الفلك التاسع (على ما اعتقد فلاسفة العرب من اتباع الافلاطونية الجديدة) ، لكنه يعتقد مع ذلك انه لا بد لها من نهاية عددية ٢٣ .

الانوار القاهرة والانوار المدبرة

يصف السهروردي صلة الانوار العليا بالانوار الدنيا بأنها صلة « قهر » وصلة الدنيا بالعليا بأنها صلة «عشق» ، كما جاء عند انبدقليس ٢٤ . وهاتان القوتان : القاهرة والعاشقة ، تسودان العـالم . فنور الانوار الذي لا شيء بعده ، يقهر كل شيء آخر ، ويعشق الذات العليا الكلية الجمال ، التي هي نفسه . وفي هذا العشق الذاتي ينال منتهى السعادة ، وهي الشعور بحيازة الكمال الاقصى والاستغراق في تأمله ٢٥ .

وينبغي لنا ان نميز ، في سلسلة الانوار المنبثقة من نور الانوار ، بـين « الانوار القاهرة » و « الانوار المدبّرة » . فالانوار القاهرة تشمل ، من جهة ، الماهيات المنيرة العليا او المفارقة ، التي هي قائمة بذاتها كليـا ، ومن جهة اخرى ، الذوات النموذجية التي تحتوي اجنـاس الذوات الجسمانية او صورها ، والتي تقابـل المثل الافلاطونية . اما « الانوار المدبّرة » فترشد الافلاك السماوية او تدبر شؤونها ، ويجوز بداعي اهميتها البالغة ان تدعى « الآمرة » (اسفهبد) وهذه الانوار تنتظم في مراتب متدرجـة ، وتعمل في الافلاك السماوية بوساطة الاجرام السماوية ، ولهـا عليها سلطة مطلقة . و « الشمس » التي هي مصدر الضوء النهاري من ارفع القوى المدبرة في هذه السلسلة وهي بوصفها سيدة السماء جديرة بكل تعظيم ٢٦ .

مبدأ الحركة والزمان

ان العالم المكون من العناصر ، والذي هو ــ اذا جاز التعبير ــ شبه ظل

لنور الانوار ، اذ هو يتخلل جميع مراتب الكائنات ، المشعة منها وغير المشعة ، هو في عرف السهروردي ، أزلي كموجده . والادلة التي يوردها على ازليته ، والتي ترقى أساسا الى اصول ارسطوطالية ، مرتبطة ارتباطا وثيقــا بمبدأ أزلية الحركة . فكل جزء من الحركة يعتمد على جزء سابق ، ومن المحال ان توجد هذه الاجزاء في زمان واحد ، بــل ينبغي على العكس ، ان يتلو بعضها بعضا الى غير نهاية . وبين انواع الحركات المتباينة يوجد نوع واحد يستوفي هذا الشرط هو الحركة المستديرة ، لانها الوحيدة التي لا نهاية لها ؛ في حين ان الحركــة في خط مستقيم لا يمكن ان تستمر بلا نهاية ، لانها نظير كل مــا هو في عالم ما تحت القمر ــ وهي من اخص صفاته ــ لا بد لها ، آخر الامر ، من ان تنقطع ٢٧ .

والزمان الذي يعرّفه السهروردي ، على غرار ارسطو كذلك ، بقوله انه مقياس الحركة ، هو الآخر ازلي لا اول له ولا آخر . لانه لــو كان للزمان ابتداء ، وجب ان يسبقه اما نفس العدم ، او ذات مــن الذوات ، وفي كلا الحالين لا بد من وجود زمان سابق لبدء الزمان ٢٨ .

انبثاق الطبيعة من عالم الانوار

فالكون اذن ، فيض دائم عن المبدأ الاول ٢٩ . والى جــانب سلسلة الجواهر المفارقة ، او الانوار التي ــ كما مر معنا ــ لا يحصرها عدد ، هنالك سلسلة اخرى من ذوات مادية أسمى (هي الاجسام الفلكية) ، تنبثق بصورة مباشرة من « النور الاول » وبصورة غير مباشرة من « نور الانوار » او الله . ومن هذه الاجسام الفلكية تنبثق «الاجسام العنصرية» في عالم ماتحت القمر. وتوصف هذهالاجسامبانها عنصرية لانها انما تنبثق اصلا من «مادة مشتركة» تدعى في لغة الاشراق بالبرزخ الاول . فالصور العنصرية البسيطة ، وكذلك الصور اللاعضوية والعضوية ، التي هي اقل بساطة ، تتوالى على « المــادة المشتركة » دوريا : بحيث يتحول الهواء الى ماء ، والماء الى تراب ، والتراب الى هواء والهواء الى نار . وهذا التحول يثبت ، في راي السهروردي ، ان العناصر « الاولى » الاربعــة في فلسفــة المشائين ليست أولى ، ما دامت خاضعة لهذا التحول الدائم ، ولا تتصف لذلك باية طبيعة ثابتة او صورة اصلية ٣٠

عامل الحرارة والحركة

ويمكن رد حركات الاجسام الارضية . اما الى « النور الاعلى » الذي

هو مصدر كل وجود ، او الى الانوار الدنيا في مراتب الكائنات النورانية المنبثقة منه . وتلعب الحرارة دورا اساسيا في السياق الطبيعي : ذلك ان الذي يجعل الحجر يسقط ، والماء يتبخر ، وبخار الماء ينعقد مطرا ، والرعد يقصف، والبرق يومض ، ليس الطبيعة ، كما يدعي المشاؤون ، بل هو الحرارة . فالحرارة والحركة – التي هي اقرب شيء الى الحرارة – كلتاهما مردهما في النهاية الى نور اعلى ٣١ . والحق انك اذا تفحصت العديد من الذوات في العالم ، كما يقول ، وجدت ان الذات الوحيدة التي تعمل في الاشياء، البعيدة منها والقريبة ، هي النور . وبما ان العشق والقهر يتحدّران من النور ، والحركة والحرارة تتولدان منه ، فهو اساس الشوق والشهوة والغضب... والرغبة تقود بالضرورة الى الحركة ٣٢ . ولهذه الاسباب ، فان النار بداعي سمو منزلتها ، تستحق ، بعد النور ، الاكبار والتعظيم ، كما كان شأنهما عند قدماء الفرس .

الانسان في فلسفة الاشراق

وعن اجتماع الطبائع المتضادة في بعض الاجسام تنشأ كائنات طبيعية او أرضية . والعنصر الغالب في هذه الذوات هو النور ، المدعو اسفندر موذ ، وطلسمه الثرى أو التراب . واتم التراكيب هو الذي يؤدي الى نشأة الانسان الذي يستمد كماله من « نور الانوار » بوساطة الملاك « جبريل » . وهذا « الروح القدسي » ينفث في الجنين النور الانساني او النفس (ويدعى اسفهبد الناسوت) حالما يصبح مستعدا لقبوله ٣٣ . ونشوء هذا النور ، او انبثاقه، لا يسبق تكون الجسد ، لان ظهوره في الافراد يتوقف على وجود الجسد اولا. وفضلا عن ذلك ، فان هذه النفوس النورانية ، لو كانت ازلية وغير مخلوقة ، لكانت هي ومُثلها في العالم المفارق غير متناهية ، وهو خلف ٣٤ .

وفي مقابل النور الانساني ، تقوم في الجسد قوتان هما : الغضبية التي تتمثل في القهر ، والنزوعية التي تتمثل في العشق . اما سائر قوى الجسد الفرعية ، نظير الغاذية والمولدة ، فتنشأ من الصلات المختلفة القائمة بين الجسد والنور ، ويجوز ان تعتبر بمثابة عدد من تجليات النور الارضي . ومرد تنوعها الى تنوع العلاقة بين النور والجسد .

وظيفة الروح الانساني

والاداة التي يستخدمها النور الارضي في تدبير الجسد هي الروح

المستقرة في التجويف الايسر من القلب . وهذه الروح تتخلل الجسد برمته، وتنقل الى اعضائه المختلفة النور الذي تتلقاه من النور الارضي ٣٥ . على ان هذه الاختلافات في الوظائف لا تستتبع اختلافات في القوى وفي الاعضاء ، ولذلك كانت قوة الحس المشترك وقوة الوهم وقوة التخيل ، خلافا لما ذهب اليه ابن سينا ، هي واحدة في الجنس ٣٦ . فجميع هذه الوظائف ترجع الى النور الارضي الذي يدرك المحسوسات بتوسط الاعضاء الجسدية التي هي بمثابة ظلال له ، ويجوز بهذا الاعتبار وصفه بأنه « حاسة الحواس » . لكنه مع ذلك يستطيع الاستغناء عن الاعضاء الجسدية ، كما يشهد على ذلك المتصوفون ، الذين حظوا برؤيا شملت انوارا عليا ، هي اشد وضوحا من الانوار الطبيعية .

مراحل التناسخ ومصير النفس

ان اتصال النور الارضي بالمادة ناتج عن تشابكه « بالقوى المظلمة » . فقد غدا بذلك غريبا عن عالم النور،واكره على الاستقرار في الجسد الانساني الذي هو في راي « حكماء المشرق » موطنه الاول والاسمى . ومع انه قد يتخذ ، في بعض مراحل تناسخه اللاحقة ، صور بعض الحيوانات الدنيا ، لكن هذا الاتجاه في التناسخ لا ينعكس . والسهروردي ، مع انه على بينة تامة من معارضة هذا الراي لراي افلاطون وفيثاغورس ، الا انه يتوقف ، على ما يبدو ، عن الحكم في مسألة تناسخ الارواح جملة . ومع ذلك فهو يسلّم بما ينطوي عليه الراي الافلاطوني ــ الفيثاغوري ، من تحرر النفس اخيرا من « دولاب الولادة المتكررة » ٣٧ . وهكذا فان تحرر الانوار المدبرة ، التي تمكث في الجسد وتدبر شؤونه ، انما يحصل عندما ينحل الجسد . والتناسخ ليس شرطا لازما في هذا التحرر . ذلك لان النور السجين في الجسد ، بمقدار ما يتوق الى عالم النور الاعلى ، ويأبى الخضوع لرغبات الجسد ، يتمكن من « الاتصال » به والافلات اخيرا من قيوده كليا ، وينضم الى مراتب الارواح القدسية في عالم النور المحض . والنفس المطهرة ، حتى في حال امتداد اقامتها في العالم السفلي ، تستطيع ان تظفر بلمحات خاطفة من العالم الاعلى وما فيه من روائع . بل انها قد تحوز بعض القوى الخارقة التي هي من قبيل التنبؤ عن احداث المستقبل أو التحكم بمجرياته ٣٨ .

الاشراق والانبثاق

هذه اذن خلاصة « فلسفة النور » التي استهلها ابن سينا ، واكملها السهروردي . على ان الدعامة الكونية والميتافيزقية لهذا المذهب ، ليست جديدة كل الجدة ، خلافا للعناصر الصوفية والذوقية . فهي فعلا ابن سينية وافلاطونية جديدة ، اضيفت اليها بعض العناصر الصوفيـة والدينية من مصادر زرادشتية ومشرقية ؛ والذي يميزها عن المذهب الافلاطوني الجديد بصيغته الاسلامية المعروفة ، هو بالدرجة الاولى ، محاولة استغلال الصور النورانية الى ابعد الحدود . كان ابن سينا ، كما تقدم لنا القول ، اول من الم الى ذلك ، بينا ادخلته الزرادشتية في صلب نظرتها الدينية والميتافيزقية الى العـالم .

ونحن نعتقد انه،على كل ما هنالك من الفروق في التعبير والتشديد، فان نظرة السهروردي الميتافيزقية تبقى في اساسهـا ابن سينيـة او افلاطونية جديدة . وربما كان اوضح ما يبدو ذلك في رسالة صغيرة عنوانها « اعتقـاد الحكماء » ٣٩ ، حاول فيها ان يدافع عـن الفلاسفة « المتألهين » ، في وجه تهجمات العامة وافتراءاتهم ، اذ رموهم بالالحاد والمروق من الدين . فقد اشار في دفاعه الى ان الفلاسفة الالهيين يعتقدون بوحدانية الله ، وبخلق العالم ، وحتمية الحساب في الآخرة ؛ وانهم يرون كذلك ان اول ذات خلقها الله هي العقل الاول ، ومنه نشأ بالانبثاق عقل آخر تحدرت منه نفس السماء الاولى وجسمها . ويستمر هذا التسلسل نزولا حتى العقل الاخير وعالم الكون والفساد الواقع تحت امرته وانهم يسمون العقـل الادنى « واهب الصور » او « الروح القدسي » .

السهروردي يكمل نظام ابن سينا

اما سائر هذه النظرة الكونية الميتافيزقية الشاملـة ، التي ينسبها السهروردي الى الفلاسفة ، فهي نظرة ابن سينا المعروفة . وهو لا يكتفي في بسطه لها بالموافقة الضمنية عليها ، لكنه يحاول ، فضلا عن ذلك ، ان يؤيدها بشواهد من القرآن أو من التراث الصوفي . ومع ذلك ، فالاستنتاج الذي لا مفر منه ، هو ان السهروردي يؤيد هذه النظرة الكونية تأييدا مطلقا . اما ما ادخله عليها من تحسينات فلا يتعدى الاسلوب البياني ، وهذه مستمدة في الغالب من اصول صوفية او زردشتية . والسهروردي يتخطى الفارابي وابن

سينا بعيدا في تصوفه ، ويحاول أن يدمج في نظامه الخاص العناصر الرئيسية في ادب السلوك الصوفي ؛ وهو مع ذلك يعي تماما الصعوبات التي تواجه المؤلف في معالجة هذا الموضوع ، وهي صعوبات تحول دون ارتفاع بحثه الى مستوى ابحاث سواه من اعلام الافلاطونية الجديدة ، من حيث التنظيم ودقة الاداء .

الفصل الثاني

فلسفة الاشراق في مراحلها اللاحقة

صدر الدين الشيرازي واتباعه

مكانة السهروردي بعد ابن سينا

والسهروردي ، مع كل ما أثـاره من ردة عنيفة في وجـه الافلاطونية الجديدة الاسلامية ، باسم حكمة عليا مستمدة من الفكر اليوناني والشرقي ، لم يشك يوما بحق العقل في تمحيص الاسرار الدينية البعيدة الفور. أما الذين كانوا قد أثاروا هذا الشك فهم المحافظون من اهل الحديث وعلماء الكلام ، والفقهاء ، والعديد من المتصوفين ، وكذلك الجمهور بوجه العموم. على ان المنزلة الهامة التي يشغلها السهروردي في تاريخ الفكر بعد ابن سينا ، انما تبرز في الدفاع عن وحدة الحق بين الدين والفلسفة ، وفي وجوب طلب الحق من جميـع مظانه : في الفلسفة اليونانية ، وفي الفكر الفـارسي القديم ، وفي الافلاطونية الجديدة الاسلامية ، وفي النهج الصوفي على السواء .

الانبعاث الفكري في فارس

هذا التيار الاشراقي الذي اطلقـه السهروردي استمر بعده ، واخذ يشتد ، لا سيما في الحلقات الشيعية ، اثناء العهد الصفوي في بلاد الفرس . فمؤسس السلالة الصفوية ، شاه اسماعيل (١٥٠٠ ــ ١٥٢٤) ، الذي ادعى انه متحدر من سلالة صوفية ترتقي الى القرن الثالث عشر ، اخذ على عاتقه جادا فرض العقيدة الشيعية في بلاد الفرس ، من ادناهـا الى اقصاها ٤٠ . وكان من نتائج ذلك ان العناية بالفلسفة والكلام ، التي كانت قد خمدت في العصر المغولي ، اخذت الآن في الانتعاش والنشاط ، لا سيما في ابان ولاية شاه عباس (١٥٨٨ ــ ١٦٢٩) . ولقد اشتهر في هذه الفترة علماء عديدون نخص بالذكر منهم مير داماد (ت ١٦٣١) وبهاء الدين عاملي (ت ١٦٢١) اللذين تتلمذ عليهما المع فلاسفة العهد الصفوي ، صدر الدين الشيرازي (ت ١٦٤١) الذي « انعقد الاجماع على انه اعظم فلاسفة العصر الحديث في بلاد الفرس » ٤١ .

الشيرازي : شروحه ومؤلفاته

ولد الشيرازي ، المعروف بـ « ملا صدرا » ، في مدينة شيراز سنة ١٥٧٢ . ثم انتقل الى مدينة اصفهان ، وكانت مركزا هاما من مراكز العلم في ذلك العصر . وفيها تابع تحصيله على مير داماد ، وكذلك على مير ابي القاسم فندرسكي (ت ١٦٤٠) . وعاد اخيرا الى شيراز ، ليتولى التدريس في مدرسة دينية ، كان حاكم الولاية قد انشأها في منطقة فارس ٤٢ . ويروى انه زار مكة حاجا مشيا على قدميه سبع مرات ، ووافته المنية في البصرة وهو عائد بعد اداء فريضة الحج للمرة السابعة ، وذلك سنة ١٦٤١ .

والشيرازي ، الى جانب الشروح الكثيرة التي وضعها على كتاب السهروردي « حكمة الاشراق » ، وكتاب اثير الدين الابهري « الهداية في الحكمة » ، وكتاب ابن سينا « الشفاء » ؛ الف العديد من الكتب الاصيلة بلغنا منها : رسالة في « الحدوث » ، واخرى في « الحشر » ، وثالثة في « اسناد الوجود الى الماهية » ، ورابعة في « الجبر والاختيار » ٤٣ . ومنها كذلك كتاب « المشاعر » ٤٤ ، وكتاب « كسر اصنام الجاهلية » . على ان مؤلفه الرئيسي ، ولا ريب ، هو الاثر الضخم البارز «كتاب الحكمة المتعالية» المعروف ايضا بـ « كتاب الاسفار الاربعة » . وقد يوصف هذا الكتاب بأنه خلاصة فلسفة الشيرازي ، اذ هو يضم مادة عدد من مؤلفاته الصغيرة ، وخلاصة الفكر الفلسفي بعد ابن سينا بصورة عامة .

الطريق الى الحق

ففي مقدمة كتاب « الاسفار » يعلق الشيرازي بلهجة كئيبة على الاذى الذي اصاب الفلسفة في عهده ، بتحول الجمهور عن دراستها . فقد ثبت له ، بعد أن توفر على تحصيلها ، ان مبادىء الفلسفة ، مقرونة بالحقائق الملهمة ، كما انزلت على الانبياء وكشفت للحكماء ، هي اسمى تعبير عن الحق . واذ تعذر عليه التعبير عن افكاره تلك بالكتابة عمد الى الانقطاع عن العالم مدة طويلة ، وانطوى على نفسه ، حتى « اشتعل قلبه » ــ كما قال ــ واشرق نور العالم الالهي عليه ، وغدا قادرا على كشف اسرار لم يخامره ، في ما سبق ، شك فيها ٤٥ ؛ واستطاع اخيرا ان يدرك حدسيا ، ما كان قد حصله اولا بالطرق الجدلية ، بل ان يحظى بالمزيد من المعارف . ثم اخذ يزداد يقينا بانه مدعو الى أن يطلع الاخرين على تلك المعارف التي انعم الله بها عليه . فتحقق له ذلك في كتابه الضخم الذي دعاه « الاسفار الاربعة» ، اي اسفار النفس من

الخلق الى الحق ، ثم الى الحق بطريق الحق ، ثم من الحق رجوعا الى الخلق، واخيرا الى الحق كما يتجلى في الخلق .

الفلسفة في فرعيها النظري والعملي

ان عرض المؤلف للموضوعات الفلسفية الواردة في هذا الكتاب ، يتفق اصلا مع تقسيم ابن سينا . فللفلسفة عنده فرعان اساسيان ، الاول نظري يهدف الى معرفة حقائق الاشياء ؛ والثاني عملي يرمي الى تحصيل الكمالات التي تليق بالنفس . وكمال الاول يحصل ببلوغ الغرض الاقصى من جميع الابحاث النظرية ، وهو انعكاس صورة عالم المعقولات في النفس او ارتسامه فيها ، بحيث تغدو النفس عالما معقولا قائما بنفسه كما رأى الفارابي وابن سينا ٤٦ . وكمال الثاني يتحقق بالاقتراب من الله عن طريق التشبه به ، مما يجعل النفس جديرة بمثل هذا الامتياز . والمؤلف يعتقد بان الفلسفة والعقيدة على اتفاق تام بشأن هذين الهدفين ، ويؤيد ذلك بشواهد من الآيات القرآنية والحديث النبوي ، واقوال الامام الاول : علي بن ابي طالب . وهو لا يعرب عن اي من التحفظات او القيود التي وجد المؤلفون السنيون انفسهم، لدى معالجة المسائل الكلامية ، مضطرين للاخذ بها ، في موضوع الصلة بين الفلسفة والعقيدة .

اركان الفلسفة في رأيه

يجري الشيرازي على غرار السهروردي في الاعتقاد بوحدة الحق الذي تواتر في سلسلة متصلة من آدم الى ابراهيم ، فالى حكماء اليونان فمتصوفة المسلمين وجماعة الفلاسفة . وفي مؤلف آخر يصف الشيرازي مطولا كيف ان شيثا وهرمس (وهو ادريس في القرآن واخنوخ في التوراة) قاما بنشر الحكمة في اقطار العالم ٤٧ . واليونان الذين كانوا اولا ، في ما يرى ، عبدة كواكب ، تعلموا فلسفة الدين وعلم التوحيد من ابراهيم . وهو يميز بين فريقين من قدماء فلاسفتهم ، ينتمي كل منهما الى تراث خاص به . الفريق الاول يبدأ بطاليس وينتهي بسقراط وافلاطون ؛ والثاني يبدأ بفيثاغورس الذي يذكر انه تتلمذ في الحكمة على سليمان الحكيم عندما لقيه في مصر ، وكذلك على كهنة مصر . وفي راي الشيرازي ان اركان الحكمة في بلاد اليونان كانوا : امبدقليس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون وارسطوطاليس . اما افلوطين (الشيخ اليوناني) فكثيرا ما يصفه بانه شخصية فذة . ومع

ان الفضل في انتشار الحكمة في جميع البلدان يعزى الى أولئك الحكماء ، فان الشيرازي كثيرا ما يذكر ، على غرار اكثر مؤرخي الفلسفة المسلمين ، من السجستاني حتى الشهرزوري ٤٨ ، ان هؤلاء الحكماء تسلموا « نور الحكمة » ، في الدرجة الاولى ، من « مشكاة النبوة » ٤٩ ، مما يفسر انسجامهم مع « التعليم النبوي » . في مسائل هامة نظير وحدة الاله ، وخلق العالم ، والحشر الذي أوغلوا فيه .

رأينا اعلاه كيف استكمل السهروردي هذه السلسلة التاريخية ٥٠ ؛ وكيف اعتبر المتصوفة الاتباع الاصيلين لحكماء اليونان القدامى . كان الشيرازي ينظر الى المتصوفة هذه النظرة ايضا ، ويعتبر ابن عربي (ويسميه احيانا ابن الاعرابي) امامهم الاكبر . وهو يوافق السهروردي كذلك في اهمية الدور الذي لعبه التصوف في تقدم الفكر الفلسفي والديني .

الامامة والنبوة

ومن مظاهر تفكيره الفلسفي الهامة تطبيق المفاهيم الفلسفية والصوفية، على المذهب الامامي (الشيعي) . فهو يقرر ان دور النبوة انقضى بوفاة محمد ، وبدأ دور الامامة او الولاية في الاسلام . وهذا العصر يبدأ بأئمة الشيعة الاثني عشر ، ويستمر حتى رجعة الامام الثاني عشر (الذي هو في غيبة مؤقتة) وذلك في آخر الزمان . وعلى كل ، فان دور الولاية يبدأ بالنبي شيث ، الذي كان من آدم بمنزلة علي من محمد ، اي الامام او الخليفة ٥١ .

ويجد الشيرازي اساسا فلسفيا لهذا القول في مفهوم ابن عربي « للحقيقة المحمدية » ، اي الحقيقة النبوية الخالدة او « الكلمة الالهية » ، التي كان محمد المظهر الاخير والاكمل لها ٥٢ . وفي رأيه ان هذه الحقيقة ذات بعدين الاول « ظاهر » والثاني « باطن » . ولما كان محمد مظهرا للمبدأ النبوي ، كان الامام الاول (علي) واتباعه جميعا مظاهر للولاية . وعندما يظهر ثانية الامام المنتظر او المهدي في آخر الزمان ، ينكشف معنى التنزيل الالهي كاملا، ويعود البشر الى عقيدة الوحدانية الاصيلة، التي انشأها ابراهيم واقرها محمد .

الوجود والماهية

ان القسم الاول من كتاب « الاسفار الاربعة » يبحث في ما بعد الطبيعة،

او « العلم الالهي » . وكما جرى العرف في الاوساط الفلسفية منذ عهد ابن سينا وبعده ، احتل مفهوما الوجود والماهية والعلاقات المتشابكة بينهما ، مركز الصدارة من المباحث الفلسفية في ذلك العصر . ويعود الشيرازي الى هذين الموضوعين بالحاح غريب في العديد من مؤلفاته الاخرى ، ويؤكد على ان الوجود لا يقبل التحديد ، اذ ليس له فصل ولا نوع ، ولا يلحقه عرض او خاصية من الخواص ٥٢ . لكنه مع ذلك يسهل تمييزه عن الماهية في الذهن. وبناء عليه فموضوع الخلق او الاحداث الالهي ليس الماهية ، كما حاول السهروردي والدوّاني وسواهما ان يثبتوا، بل هو الوجود، من حيث، يضاف الى الماهية ٥٤ . فلزم عن ذلك ان للماهيات نوعا من التقدم على الوجود ، وذلك من حيث فعل الخلق الالهي ، ان لم يكن بالذات . وهكذا يعتبر الشيرازي هذه الماهيات مقابلة « للاعيان الثابتة » في نظام ابن عربي ، وهي الصور النموذجية التي تنسج الكون على منوالها ٥٥ .

فكل ما هو محدث ، اذن ، مؤلف من وجود وماهية . أما الواجب الوجود ، فهو خلو من هذا التركيب ، بل هو الذي يمنح كل ذات محدثة وجودها الخاص ، وذلك بحكم اشعاع شبيه باشعاع النور . ولكن ، لما كان من الواجب ان يكون المعلول مكافئا للعلة ، كان وجود الذوات المحدثة وليس ماهيتها ، هو الذي ينبثق من الواجب ٥٦ . وما دام هو نور الانوار ، او النور بذاته ، فهو الذي يمنح الذوات المخلوقة طبيعتها النورانية التي تجعلها شبيهة به . اما ماهياتها الخاصة ، فلما كانت هي التي تميزها عنه ، فلا يمكن ردها الى فعله ، وانما هي الظلام او « البرزخ » الذي يفصل المخلوق — في لغة الاشراق — عن نور الانوار ، صانعه الحق .

عالم الامر وعالم العقل

ويبذل الشيرازي جهدا متواصلا في صياغته لهذه المسألة ، ولنظائرها من المسائل الميتافيزقية ، كي يؤلف بين العناصر الابن سينية والاشراقية والصوفية . فهو ، من جهة ، يسلم بمفهوم ابن سينا للحركة ، وباعتمادها في نهاية المطاف على محرك لا يتحرك ٥٧ ، دون ان يعي تماما المضاعفات التي تنجم عنها بالنسبة الى القول بالخلق على النحو التقليدي الذي يأخذ هو به ؛ ويسلم ضمنا ، من جهة ثانية ، بفرضيات الانبثاقيين من اتباع الافلاطونية الجديدة ؛ لكنه يحاول في الوقت نفسه ، ان يجد لها مكانا مناسبا في اطار الاشراق الصوفي . ويتابع الشيرازي ، في موضوع « الحق الاعلى » ابن

عربي ، فيميز بين مرتبة التوحيد او الالوهية التي يدعوهـا المتصوفـون بـ « الغيب » ، او « العماء » من جهة ، وبين سلسلة التجليات الفرعية للحق، او التعينات الصادرة عنه، من جهة ثانية. فالوجه الاول من هذا التجلي يقابل مرتبة الماهيات او « الاعيان الثابتة » التي تظهر الحق الاسمى دون ان تختلط به ٥٨ . ثم يعمد الى اوضاع هذه الذوات ، التي يدعوها ايضا بـ « الماهيات الممكنة » ، فيبحثها باسهاب شديد ، مدللا على ان لها حقيقة ذهنية غالبا ما يساء فهمها ، وموضحا انها ذات وجهين : فهي من جهة واجبـة الوجـود بالنسبة الى سببها ، وتشاركه بصفـة الوجود الكلي ؛ وهي من جهة ثانية تقصر عن بلوغ هذا المثال ، وتشمل العديد من المراتب الدنيا في سلم الوجود. فهي ، بكلمة ، المرتبة الاولى في ظاهرة التنوع الذي يطرأ على وحدة الحق الاعلى ، دون ان تكون متميزة عنه . ومع انها متكثرة في ذاتها ، فهي جزء من جوهر او عقل كلي واحد ، هو في لغة المتصوفة « عالم الامر » وفي لغـة الفلسفة « عالم العقل » .

النفس بين عالم العقل وعالم المادة

والمرتبة الثانية في ظاهرة التنوع ، تقابل النفس الكلية ، التي تتجلى في جميع النفوس الجزئية ، وسائر القوى المدركة . والنفس الكلية تقابل « اللوح المحفوظ » في القرآن ، الذي ينطوي على احكام الله الازلية . وهي تعبير صريح عن ارادته منذ الازل ، وتقوم لذلك مقام الوسيلة التي بها يتصل الله بالعالم ـــ اذا جاز هذا التعبير .

وللنفس خاصية تتميز بها عما هو فوقها او دونها من مراتب الوجود، وهي انها مزيج من النور والظلمة . فهي على ذلك الحلقة الواصلة بين العالم العقلي والعالم المادي . فالعالم المادي يبدأ بالفلك الكلي ، الذي يضم جميع الافلاك الدنيا في النظام الكوني ، بحسب المذهب الافلاطوني الجديد . وهذا الفلك الكلي يؤلف بحكم لطافته الحد الفاصل بين عالم « الصور العقلية » او النفوس من جهة ، وصور الذوات المحسوسة في عالم الطبيعة ، من جهـة اخرى ٥٩ .

ومع هذا التنوع ، فان الكون بجملته يؤلف « جوهرة واحدة » ذات طبقات عديدة ، تتفاوت اشراقا ولطافة ؛ فتكون العليا منها دائما أكثر اشراقا واشد لطافة . وهذا النظام المتدرج بجملته يقابل على التوالي المراتـب

المتباينة للعلم الالهي ، ولتجلي الصفات الالهيــة ، وسمات الجمال الالهي ؛ او سلسلة الانوار التي يتجلى فيها « وجه الله » ٦٠ .

ابطال ازلية العالم

والشيرازي ، مع اجلاله الجم لابن سينا ، يرفض قضيتين من قضاياه الهامة : الاولى ازلية العالم ، والثانية استحالة حشر الجسد . فهو ردا على القضية الاولى ، يذكر ان جميع الفلاسفة القدماء ، من هرمس الى طاليس وفيثاغورس وارسطوطاليس ، يجمعون على الاعتقاد بان العالم حادث في الزمان . لكن اتباعهم اساؤوا فهم أقوالهم ، عندما نسبوا اليهم الراي المناقض ومهما يكن من امر ، فان القول بازلية الزمان وازلية الحركة لا يمكن اثباته . فالكائن الوحيد الذي يمكن ان يسبق وجوده الزمان هو الله ، وهو الــذي يخرج العالم الى حيز الوجود بان يأمره ان يكون فيكون ٦١ . ولما كان الزمان جزءا من اجزاء العالم ، استحال ان يكون كله او اي جزء منه ، قد وجد قبل « الامر » الالهي . وعالم الحس وعالم العقل كلاهما معرضان لعوامل التبدل او التغير المستمر ، فاستحال لذلك ان يكونا ازليين . فالماهيات الاولى التي يسميها المتصوفة « الاعيان الثابتة » ، ويدعوها الفلاسفة « العقول الفعالة » او الصور العقلية ، لا تشذ عن هذه القاعدة العامة في التحول ؛ ومع انهــا وجدت اصلا في العقل الالهي ، الا انها ، في حالة الامكان تلك ، لم يكن لهــا حقيقة او وجود بذاتها ، غير الوجود المستفاد من الامر الالهي ٦٢ .

ان تعليم القدماء من الفلاسفة ، الذي يتفق اتفاقا كليا مع تعليم الانبياء والاولياء ، لا ينطوي على التسليم بان العالم قد وجــد في الزمان وحسب ، بل على ان كل شيء فيه صائر الى الفناء . والوجود الوحيد الذي سيبقى الى الابد ، كما نص القرآن ، هو « وجه الله » .

مكانة الشيرازي في الفكر الاسلامي

يتبين لنا من هذا العرض الموجز ، ما اتصف به هذا الفيلسوف والحكيم الصوفي ، في القرن السابع عشر ، من سعة الاطلاع ، وما تميز به نظامــه الكوني الانتقائي من تعقيد . فقد دخل في صلب تفكيره ثلاثة عناصر اساسية هي : العنصر الافلاطوني الجديد المستمد من ابن سينا ، والعنصر الاشراقي ، والعنصر الصوفي . ولقد كان السهروردي مؤسس الحركة الاشراقية ، وابن عربي الداعي الاكبر لوحدة الوجود مرشديه الرئيسيين . لكن الشيرازي ، الى

جانب ما استفاده من هذين المرشدين ، ومن ابن سينا ، استمد الكثير ، وبلا تحفظ ، من التراث الفلسفي المتحدر من افلاطون وارسطو (او بالاحرى من كتاب «آثولوجيا» المنسوب اليه) ـ على غرار العديدين من فلاسفة الاشراق ـ ومن آثار انبدقليس المنحولة ، ثم من الغزالي ، وميرداماد ، والطوسي والشهرزوري ، وفخر الدين الرازي ، وكثيرين سواهم . ولما كان واثقا من وحدة الحق على اختلاف مصادره ، ومدركا لمهمته كداع الى الحق ومؤيد له، لم يتردد في البحث عنه في جميع ما تيسر له من مظان ، فلم يكن بد في اتباع مثل هذا النهج ، من الوقوع في الاسترسال والتكرار . على ان ذلك لا ينبغي ان يغض من مآتي الشيرازي ـ آخر المؤلفين الموسوعيين في الاسلام . فانتاجه الضخم نقض بليغ للراي الذي اخذ به العديدون من مؤرخي الفلسفة الاسلامية في العصر الوسيط ، وهو ان الغزالي تمكن في نهاية القرن الحادي عشر من توجيه ضربة قاصمة الى الفلسفة ، لم تستطع بعدها النهوض .

تلاميذ الشيرازي واتباعه

ان العديدين من تلامذة ملا صدرا واخلافه ، يقومون دليلا على اثره الباقي وعلى استمرار حركة الاشراق الشيعية في بلاد فارس . ويجدر بنا ان نذكر من بين تلاميذه ولديه ابراهيم واحمد ، وصهريه فياض عبد الرزاق لحجي (ت ١٦٦٢) ومحسن فيض كاشاني (ت ١٦٨٠) ، وكذلك محمد باقر مجلسي (ت ١٧٠٠) ، ونعمةالله شستري (ت ١٦٩١) . ومن اخلافه البارزين نذكر محمد مهدي بروجردي (ت ١٧٤٣) ، واحمد بن زين الدين ابن ابراهيم الاحسائي (ت ١٨٢٨) الذي رد على ملاصدرا ردا عنيفا ، وملا هادي سبزواري (ت ١٨٧٨) ، الذي شرح كتاب « الاسفار » وجملة من مؤلفاته الاخرى ؛ وقد اعتبره أ. ج. برون « آخر فيلسوف عظيم من فلاسفة الفرس » ٦٢ .

حواشي الباب العاشر

١ انظر اعلاه ، ص ١٨٤ .

٢ اعلاه ، ص ٢١١ .

٣ الشهرزوري ، نزهة الارواح ، فاتح ، مخطوط ٤٥١٦ ، انظر ايضا :
Spies and Khatak, *Three Treatiscs on Mysticism*, p. 101 f.

٤ انظر التلويحات في : *Opera Metaphysica et Mystica*, I, 12
قارن الفارابي ، الالفاظ المستعملة في المنطق ، ص ١٠٩ .

٥ المصدر نفسه ، ص ٢٢ .

٦ المصدر المذكور ، ص ٢٤ .

٧ التلويحات ، في : *Opera Metaphysica et Mystica*, p. 33.

٨ التلويحات ، في : *Opera Metaphysica et Mystica* p. 38 f.

٩ المشارع في : *Opera Metaphysica et Mystica*, p. 401, 483, 505.

١٠ المشارع في : *Opera Metaphysica et Mystica*, p. 484.
ان رواية محادثة السهروردي الخيالية مع ارسطو في كتاب التلويحات ص ٧٠ وما بعد ، المقصود به ارسطو مؤلف « الاثولوجيا » المنحول ، كما سبق معنا .

١١ حكمة الاشراق ، في : *Oeuvres philosophiques et mystiques*, p. 62 f.

١٢ حكمة الاشراق في الكتاب المذكور سابقا ، ص ١٠ ، ولمعرفة اصحاب هذه الشخصيات انظر : *Prolégomènes*, p. 25.

١٣ انظر : Nasr, *Three Muslim Sages*, p. 62 f.

١٤ حكمة الاشراق ، ص ٧٣ وما بعد .

١٥ حكمة الاشراق ، ص ٩٢ وما بعد .

١٦ المصدر السابق ، ص ١٦١ .

١٧ المصدر نفسه ، ص ١٠٦ وما بعد .

١٨ المصدر نفسه ، ص ١١٠ وما بعد .

١٩ المصدر نفسه ، ص ١١٤ .

٢٠ المصدر نفسه ، ص ١١٥ وما بعد .

٢١ المصدر نفسه ، ص ١١٧ وما بعد .

٢٢ المصدر نفسه ، ص ١٢١ .

٢٣ المصدر نفسه ، ص ١٣١ وما بعد ، و ١٣٨ وما بعد .

٢٤ في ما يختص بامبدقليس في التاريخ الاسلامي ، انظر : Asin, *Ibn Masarra*, p. 40 f.
وينبغي ان نشير هنا الى الجمع بين « النور » و « القهر » في تعليم مزدك ، أنظر تعليقات
كربان في مقدمته لكتاب : *Oeuvres philosophiques et mystiques*, p. 39 f.

٢٥ قابل : حكمة الاشراق ، ص ١٣٦ وارسطو Met. XII, 1072 b23.

٢٦ المصدر نفسه ، ص ١٤٩ وما بعد .

٢٧ المصدر نفسه ، ص ١٧٣ وما بعد ، قابل ارسطوطاليس ، *Physics*, VII, Ch. 8.

٢٨ المصدر نفسه ، ص ١٨٠ .

٢٩ المصدر نفسه ، ص ١٨١ وفي اماكن اخرى .

٣٠ المصدر نفسه ، ص ١٩٢ وما بعد .

٣٢ المصدر نفسه ، ص ١٩٦ .

٣٣ المصدر نفسه ، ص ٢٠١ قابل هذا الكلام بدور العقل الفعال في نظام ابن سينا الكوني .

٣٤ المصدر نفسه ، ص ٢٠٣ .

٣٥ المصدر نفسه ، ص ٢٠٧ .

٣٦ المصدر نفسه ، ص ٢٠٩ وما بعد .

٣٧ المصدر نفسه ، ص ٢٢١ ، ٢٣٠ .

٣٨ المصدر نفسه ، ص ٢٥٢ .

٣٩ اعتقاد الحكماء ، في : *Oeuvres philosophiques et Mystiques*, p. 261-272.

٤٠ انظر : Browne, *Literary History of Persia, IV*, 53 f.

٤١ انظر : Browne, *Literary History, IV, p. 408.*

٤٢ مقدمة الشيرازي لكتاب المشارع ، ص ٧ .

٤٣ انظر : رسائل آخوند ملاصدرا .

٤٤ انظر ترجمة كربان (Corbin) لكتاب : *Livers des Pénétrations*

٤٥ الاسفار الاربعة ، ج١ ، ص ٣ .

٤٦ انظر اعلاه ، ص ١٩٧ .

٤٧ انظر : رسالة في الحدوث ، في رسائل آخوند ، ص ٦٧ وما بعد . وقابل : الاسفار
الاربعة ج٢ ، ورقة ٢٤٦ وما بعد .

٤٨ انظر اعلاه ، ص ٤٠٢ .

٤٩ قابل : الاسفار ، ج٢ ، ورقة ٢٤٦ وما بعد ، ورسالة فى الحدوث ، ص ٦٩ .

٥٠ انظر : اعلاه ، ص ٤٠٥ .

٥١ *Livres des Pénétrations*, p. 13 f.

٥٢ المرجع نفسه ، ص ١٤ ، قابل اعلاه ص ٣٤٣ .

٥٣ الاسفار ، ج١ ، ص ١٠ وما بعد ، قابل : *Livres des Pénétrations*, p. 6
(النص العربي) ورسائل آخوند ، ص ١١٠ وما بعد .

٥٤ المصدر نفسه ، ج١ ، ص ١٤ ، *Livres des Pénétrations*, p. 37.

٥٥ المصدر نفسه ، ج١ ، ص ١٥ وما بعد ، وورقة ٩٥ آ و :
Livres des Pénétrations, p. 35

٥٦ المصدر نفسه ، ج١ ، ص ١٠٤ .

٥٧ الاسفار الاربعة ج١ ، ورقة ١٠٥ آ ، قابل : رسالة فى الحدوث ، ص ٥١٤ .

٥٨ المرجع نفسه ، ج١ ، ورقة ٩٥ آ ، ٩٧ ب .

٥٩ الاسفار ، ج٢ ، ورقة ٣٠٤ ، انظر ايضا : رسالة فى الحدوث ، ص ٤٥ وما بعد ، حيث يعرض المؤلف بوضوح تام نظرية انبثاق افلوطينية .

٦٠ الاسفار ، ج٣ ، ورقة ٣٠٤ ، ٣٥٤ وما بعد .

٦١ انظر : رسالة فى الحدوث ، ص ٤٥ وما بعد .

٦٢ المرجع السابق ، ص ٦٢ وما بعد .

٦٣ انظر : Browne, *Literary History*, p. 411, 408f., 432 f;
وقابل : *Livres des Pénétrations*, p. 19.

الباب الحادي عشر

الردة الكلامية والرجوع إلى السنة

الفصل الأول

الظاهرية والحنبلية الجديدة

ابن حزم . ابن تيمية . محمد بن عبد الوهاب

الرجعية بعد حملة الغزالي

كانت حملة الغزالي على الافلاطونية الجديدة العربية حملة شعواء، ومع ذلك فقد انطوت على تأييد صريح لحق العقل بالتوسط في الخلافات الكلامية. وبناء عليه ، ميز الغزالي بوضوح تام بين الجوانب الفلسفية التي تتعارض واصول الايمان ، وتلك التي لا تتعارض . ففي حين ان العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة يشملان جل القضايا التي اعتبرت ، بصورة خاصة ، ضارة بالمعتقد الاسلامي ، لم يجد الغزالي في علم المنطق والرياضيات مدعاة للاعتراض . فالمنطق مجرد آلة لا يستغنى عنها في تسوية الخلافات ، ليس في قضايا الفلسفة ومشاكل الفقه فحسب ، بل في مسائل الكلام ايضا ١ .

ان اتساع مدى التنكر للعقل ، الذي عمل الغزالي على زرع بذوره ، استمر في الحلقات الكلامية والفلسفية ، الى ما بعد القرن الثاني عشر بزمن بعيد . وقد اتخذ شكلين: الاول رجوع الى الاخذ بالدلالة الحرفية، والتمسك بالعرف القديم ، شأن المتكلمين والفقهاء الاولين ، وسائر الذين ساروا في ركاب زعيمهم الاكبر في القرن التاسع ، الامام احمد بن حنبل ، والثاني رفض المنهج العقلي ، على اعتبار انه عبث وحشو ، والانطواء من ثم على الذات ، حيث توقع اللاعقليون اكتشاف الحق عن طريق « الذوق » او « الكشف » في حصن هذه الذات الحصين .

الردة الاشراقية والصوفية

لقد برز الوجه الثاني من هذا التنكر للمنهج العقلي ، في فلسفة الاشراق ، على صعيد التأمل النظري ؛ وفي الصوفية ، على صعيد الممارسة العملية الدينية . وانتهى الوجه الاول الى الرجوع للأخذ بالدلالة الحرفية ،

وذلك على يد عدد من مشاهير المتكلمين ، في طليعتهم ابن حزم القرطبي وابن تيمية الحراني ؛ يلحق بهم عدد من الشخصيات البارزة ، نذكر منهم ابن قيم الجوزية (ت ١٣٠٠) احد تلامذة ابن تيمية ، ومحمد بن عبد الوهاب (ت ١٧٩٢) ، منشيء الحركة الوهابية .

ابن حزم في حياته السياسية

ولد ابن حزم في مدينة قرطبة سنة ٩٩٤ . وكان ابوه وزيرا للخليفة الاموي ، فكانت حاله ترتفع وتنخفض تبعا لحال سيده . ولما ثار البربر على الامويين سنة ١٠١٣ ، نفي ابن حزم من قرطبة وصودرت املاكه . وقضى بعد ذلك عشر سنوات متنقلا في انحاء البلاد من صقع الى آخر ، مجاهدا في سبيل عودة السلطة الى الامويين، الذين بقي مواليا لهم على الرغم من تضعضع مركزهم . لكن نشاطه السياسي انتهى نهاية محزنة سنة ١٠٢٣ ، عندما اغتيل سيده المستظهر ، فاضطر ثانية الى مغادرة قرطبة ، والى التخلي عن نشاطه السياسي . اما البقية الباقية من حياته ، التي انتهت سنة ١٠٦٤ ، فقد وقفها على التاليف .

اشهر مؤلفاته

ربما كان أشهر مؤلفات ابن حزم رسالة في ادب الحب عنوانها « طوق الحمامة ... » ، كتبها وهو في الخامسة والعشرين من عمره . وفيها يتجلى تأثره بالمتكلم الظاهري ابن داود الاصفهاني (ت ٩٠٩) مؤلف « كتاب الزهرة » أول مؤلف في الحب الافلاطوني في الاسلام ٢ . وكتاب ابن حزم هذا ، الغني بالتحليل النفسي ، قد ترجم الى لغات عديدة منها الانكليزية ؛ وهو يشتمل كذلك على تأملات اخلاقية وتأملات ذاتية ، وربما امكن لهذا الداعي ، ربطه بكتاب اخلاقي آخر بلغنا من مؤلفاته، يفضله تنظيما، هو كتاب «الاخلاق والسير » ٣ ؛ واذا نحن تذكرنا ان نظيره من المؤلفات الاخلاقية قليل في اللغة العربية ، كان جديرا بنا ان نعيره بعض الاهتمام . الا انه ، شيمة العديد من امثاله بين مؤلفات العرب ، اقرب الى الاثار الادبية منه الى الابحاث الاخلاقية المنظمة .

رفض الاستدلال والتشبث بالظاهر

ويهمنا ابن حزم ، في هذا الصدد ، من حيث هو متكلم ومناظر عنيف .

فهو بهذه الصفة ، اذ يستأنف التقليد الظاهري ، الذي بداه في الشرق داود ابن خلف الاصفهاني (ت ٨٨٣) ، والد مؤلف كتاب « الزهرة » المذكور اعلاه ، يرفض جميع ضروب القياس او الاستدلال ، ويتشبث بالدلالة الحرفية الضيقة للنص معتبرا المذاهب الكلامية على اختلافها ، السمحة منها او المحافظة ، المعتزلية او الاشعرية ، سواء في الضلال ٤ .

ونود ان نستعيد الى الذاكرة ان الفقهاء منذ عصر ابي حنيفة (ت ٧٦٧) ، كانوا قد استنبطوا ذرائع عقلية مختلفة ، ليحلوا بها المشاكل الشرعية والمسائل الكلامية المعقدة ، التي لم ينص عليها القرآن صراحة ، ولا عرض لها الحديث بصورة واضحة . لكن ابن حزم ، في كتاب له عنوانه « كتاب الابطال » ٥ ، يندد باستخدام القياس والراي والاستحسان والتقليد والتعليل ، ويقرر صحة الدلالة الحرفية لا غير ، على انها الوحيدة النابعة من نصوص القرآن والحديث والاجماع . على انه انما يسلم بهذا الاصل الاخير من الاصول الموثوقة في التشريع والعقيدة ، بعد تحفظ هام هو حصر الاجماع في الصحابة . الا ان ابن حزم جرد مبدأ الاجماع بهذا التحفظ من قيمته الرئيسية كطريقة عملية لحل المشاكل الفقهية والعقائدية ، التي سكت عنها القرآن والحديث .

إبطال تأويلات المتكلمين

وبعد ان يرفض ابن حزم جميع انواع القياس والاستدلال في الشؤون الفقهية ، يتنكر لمذاهب الكلام على اختلافها ، باعتبار انها باطلة وبلا جدوى . وهو يرى أن اقوال المتكلمين ، معتزلة كانوا ام أشاعرة ام سواهم ، في باب ماهية الله ، وتركيب الجوهر ، وطبيعة المسؤولية الخلقية ... الخ جميعها باطلة. وعليه فينبغي للانسان أن يسلم بامتناع تحري الحقيقة في مثل هذه الخفايا بالعقل ، وبصورة اخص سر ماهية الله وطرقه الحكيمة ٦ . وعنده ان الموضوع الخاص بالمعرفة الانسانية هو ما يقع في متناول حواسنا ، او ما يدخل مباشرة في نطاق ادراكنا العقلي من جهة ، وما نص عليه القرآن والحديث صراحة من جهة اخرى . اما في ما يتصل بطبيعة الذات والصفات الالهية ، فان معرفتنا محصورة كليا بما نص عليه القرآن . ومثلها مدلولات الاسماء الحسنى التي اختار الله ان يطلقها على نفسه في القرآن ، فهي بعيدة عن متناولنا . والحق انه ليس لنا ان نصف الله باوصاف ، او ان نسميه باسماء غير التي اختارها هو لنفسه ٧ . اما تعليل هذه الاسماء تعليلا عقليا ،

سواء أكان ذلك بتعابير سلبية ام ايجابية ، فلا مبرر له مطلقا . وانما علينا ان نثبت صفتي العدالة والخير لله ، وننفي عنه صفتي الظلم والشر ، ليس بحكم الاعتبار العقلي القائل على مذهب المعتزلة مثلا ان ذلك ما يقتضيه كماله منطقيا ، بل على اساس ما ورد في القرآن من اتصافه بالعدل والخير ، وما لم يرد من اتصافه بالظلم والشر .

فحملة ابن حزم ، والحالة هذه ، موجهة ضد المتكلمين المتحررين والمحافظين ، المنتمين الى فرق المعتزلة والاشعرية ، على السواء ، فكانت والحالة تلك عبارة عن رفض التسليم بصحة استخدام اي من المناهج الكلامية في معالجة مسائل الفقه او الاعتقاد . وابن حزم في رفضه هذا ، يكتفي بالاخذ بحرفية النص ، ويدفع كل محاولة يبذلها الغير لجره الى المناقشات الكلامية .

من ابن حزم الى ابن تيمية

هذا الاذعان التام للاتجاه التقليدي ، الذي ناصره ابن حزم ، كان له مؤيدون كثيرون . وكان من ابرز دعاته في القرن الثالث عشر الفقيه و « المصلح » السوري احمد بن تيمية ، الذي ولد في حران سنة ١٢٦٢ ، وتوفي في دمشق سنة ١٣٢٧ . ان الفاصل الزماني بين هذين العلمين يزيد عن قرنين ، وهما مع ذلك يعتبران اقوى دعاة التقليد في تاريخ الاسلام اطلاقا ، منذ عهد المعتزلة ومع ان ايا منهما لم يبلغ ، من حيث المنزلة الفكرية، مبلغ الغزالي ، فانهما قد فاقاه عنفا في الحملة على العقليين . فهما اذ احتذيا حذو الغزالي ، لم يأخذا باعتداله ، بل هاجما الفلسفة اليونانية ـ العربية بلهجة لا هوادة فيها ولا لبس . وقد تخطى ابن تيمية بعنفه ابن حزم ، فاحتج على مضار الفلسفة وعلم الكلام ، ودعا الى الرجوع الى الطرق القويمة التي انتهجها « السلف الصالح » . فكأنه باندفاعه الديني هذا أراد ان يبطل تراث قرون عديدة من ثمار التفكير الديني ، ويستقي الحق من مياه الدين الصافية ، كما كانت قبل انْ تعكرها الخلافات الكلامية والمشادات الفلسفية بزمن طويل .

قوام التعليم السلفي

وفي رأي ابن تيمية ان مصدر كل حقيقة دينية هو القرآن ، والحديث كما رواه الصحابة والتابعون . وعنده ان الحديث نفسه قد شهد للصحابة

والتابعين بالتفوق ، فكانت من ثم الثقة بهم في الشؤون الدينية لا تضارع ، ولا يرتقي اليها الشك ؛ ومقرراتهم كما وردت في ما اجمعوا عليه معصومة كليا من الخطأ ٨ . اما اجماع اتباعهم فليس له هذه الميزة ، كما يتبين من تاريخ الخلافات التي تلت في نطاق الكلام والفلسفة والتصوف . ويضيف الى ذلك ان الصحابة والتابعين (وهم الجيل الاول من فقهاء المسلمين ومفكريهم) ، لما كانوا قد وضعوا حلولا حاسمة ونهائية لجميع القضايا الدينية التي تهم المجتمع الاسلامي ، فكل راي او فعل ظهر بعد ذلك انما هو بدعة . ولا يتردد ابن تيمية في ان يزج بين اصحاب هذه البدع الخوارج والشيعة والمعتزلة والمرجئة والجهمية ، بل الاشعرية ايضا ـ وبكلمة واحدة جميع الفرق الكلامية والملل الدينية التي تفرعت من صميم الاسلام ، على اثر وفاة الخليفة الراشد الرابع ، علي بن ابي طالب ٩ .

مسؤولية الفلاسفة والمتكلمين

ان المسؤولية في افساد هذه الطوائف او تضليلها تعود ، في رأي ابن تيمية ، الى المناهج العقيمة التي سلكها المتكلمون والفلاسفة واللغويون ، في تفسير القرآن بما يخالف الشرح الوحيد الموثوق الذي اثر عن السلف الصالح. فهو يقول مستشهدا بكلام فخر الدين الرازي : « قد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية ، فما رايتها تشفي عليلا ولا تروي غليلا ، ورايت اقرب الطرق طريقة القرآن . اقرا في الاثبات : « الرحمن على العرش استوى » (سورة طه ، آية ٥) ، « اليه يصعد الكلم الطيب » (سورة فاطر ، آية ١٠) ، واقرا في النفي : « ليس كمثله شيء » ، (سورة الشورى ، آية ١١) ، « ولا يحيطون به علما » (سورة طه ، آية ١١٠) ١٠ . بل انه يذهب الى ان كل من جرب تجربته ، لن يشك في عدم جدوى هذه المناهج . فالفلاسفة والمتكلمون لم يتمكنوا من اقامة الدليل الحاسم على عدل الرب او حكمته او رحمته ، حتى ولا على صدقه . ومع ان بعضهم قد يكون اقرب الى الحق من البعض الاخر ، فليس بينهم من هو بريء من الخطأ كليا . والحق ، ان الضمان الوحيد ضد الخطأ انما يكمن في التسليم المطلق باقوال السلف .

حملته على الفلاسفة

واعنف ما كان ابن تيمية ، كما هو متوقع ، في الردود التي خص بها الفلاسفة . فلقد كانت خلاصة تعليم الفلاسفة في موضوع الحقيقة الدينية

ان الكلام الالهي ، بما انه موجه ، بالدرجة الاولى ، الى عامة الناس ، فقد افرغ عمدا في قالب من الاستعارات والتمثيلات المجازية ، لكي يكون في متناول ادراكهم . اما القضايا الدينية نظير وجود الله والحياة الاخرة ، فهي في افضل الحالات مفيدة اخلاقيا واجتماعيا ، لكنها لست بالضرورة حقائق واقعة ١١ .

الرد على المنطقيين

ان الحملة التي وجهها ابن تيمية ضد الفلاسفة وردت بالاكثر في كتابه «الرد على المناطقة» ، وفي تعليقه على رسالة ابن رشد في «الكشف عن مناهج الادلة» وكذلك في رسالته الاخرى «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول» ١٢ . ففي الرد على المناطقة ، يبدأ بتوجيه حملته على ادعاء الارسطوطاليين منهم بان المفاهيم التي ليست بديهية لا تدرك الا بالحد ، وذلك على اساس انها ، لما كانت غير بديهية، فلا بد لها من دليل،والا اقتضى اعتبارذلك الادعاء باطلا ١٣ . ثم ان الصعوبات التي تقترن بمحاولة تحديد المفاهيم كثيرة جدا . وحتى المؤلفون الذين بذلوا الجهود الكبيرة في الدفاع عن علم المنطق ، نظير الغزالي ، اضطروا الى التسليم بالصعوبة التي يواجهها العلماء ، فضلا عن الجهال ، في تعيين « الجنس الاقرب » و « الفصل الخاص » الذي عليه يقوم التعريف ١٤.

ومن اخطاء المناطقة ادعاؤهم ان الحد يفيد معرفة المحدود . ذلك ان الحد مجرد قول او تأكيد يطلقه المتكلم ، فامكن ان يكون ساقطا . فالقائل اما ان يكون عالما بصحة قوله ، فلا يزداد علما بالمعرف ، او ان يكون غير عالم ، وعندها لا يمكن ان يسلم بصحة تعريفه بلا دليل ١٥ .

اعتراضه على العلم بالقياس والبرهان

اما في ما يتصل بصحة الاحكام المستخرجة من ارتباط قضايا مختلفة في القياس ، فان نظرية المناطقة هي الاخرى مشحونة بالمصاعب . فهم اولا يقسمون الاحكام الى بديهية وغير بديهية . لكن الاساس الذي يستند اليه هذا التقسيم شديد الاضطراب ، ما دام الناس يختلفون اختلافا شديدا في قواهم المدركة . وعلى ذلك فبعض الناس يستطيعون ادراك الحد الاوسط الذي ترتبط به صحة القياس بيسر اعظم مما يستطيعه سواهم ، نظرا لرهافة قواهم الحدسية ١٦ ، كما اوضح ذلك ابن سينا نفسه .

ويحمل ابن تيمية بعد ذلك على ركن من اركان المنطق الارسطوطالي، هو

نظرية البرهان . والبرهان ، كما هو معروف ، قد اعتبره ارسطوطاليس واتباعه من العرب ، اقوى انواع الادلة . وابن تيمية لا يشك في اسلوب القياس الذي ينتهي الى برهان ، لكنه يشير الى ان البرهان عديم الجدوى ؛ ذلك ان البرهان ، لما كان أقوى انواع الادلة ، وجب ان يتناول الكليات التي لا وجود لها الا في الذهن . ولما كانت جميع الكائنات موجودات جزئية، امتنع ان يفضي البرهان الى اية معرفة ايجابية ، ان عن الكائنات بصورة عامة ، او عن الله بصورة اخص ١٧ . وبناء عليه، فالمنهج البرهاني من جهة، وموضوع ما بعد الطبيعة من جهة اخرى ــ وهو في عرفهم أكثر العلوم استخداما لهذا المنهج ــ لا يمكن ان يكون له أدنى صلة بالموجودات أصلا .

اعتراضه على العلم بالجواهر

وفضلا عن ذلك ، فانهم في تحليلهم للوجود ، يثبتون خمسة اقسام من الجواهر هي : الصورة فالهيولي ، فالجسم ، فالنفس ، فالعقل ؛ وعشرا من المقولات هي المقولات العشر في منطق ارسطوطاليس . لكن هذين الجدولين ، لم يقم الدليل على انهما شاملان . ومحتواهما ، على اي حال ، لا ينطبق على الموجودات العليا ، نظير الاله والعقول الكلية ، ولا يضيف شيئا الى ما نعلمه عن هذه الموجودات ١٨ .

وتكفي هذه المآخذ للتمثيل على عقم المناهج المنطقية التي اعتمدها الفلاسفة او المتكلمون الذين خدعوا بالنسج على منوالهم . وبعد فالمنطق عرف انساني محض، معرض لكل خطأ او التباس يتعرض له كل منهج انساني او وسيلة بشرية . وهو بلا شك دون المنهج الثابت الوارد في القرآن والحديث ، والذي من واجب المؤمن ان يعتصم به دون سواه .

الوهابية وليدة الحنبلية

كان اشهر تلامذة ابن تيمية على الاطلاق ، ابن قيم الجوزية . وهو علم بارز آخر في تاريخ الردة اللاعقلية في وجه الكلام والفلسفة والتصوف . على ان تجدد نشاط المذهب الحنبلي ، تبلور في ما بعد ، بظهور الحركة الوهابية ، التي نشأت في القرن الثامن عشر ، على يد محمد بن عبدالوهاب، وغدت المذهب الرسمي في اواسط الجزيرة العربية . وكان ذلك على اثر ظفر السلالة السعودية بتوطيد سلطانها في نجد والحجاز . والذي يشارك فيه الوهابيون ابن تيمية هو ، فضلا عن التمسك بظاهر القرآن والحديث ،

الالتزام باداء الفرائض ، واستنكار تقديس الاولياء ، وما شابه ذلك من الشعائر الصوفية المستحدثة . والذي يجمع بين هذه الحركات « الحنبلية الجديدة » ومذهب الامام والفقيه الذي خلع اسمه على هذه الحركات ، والذي لم يلن قط في مقاومة الحركة العقلية في القرن التاسع كما راينا ١٩ ، هو التاكيد على ضرورة الرجوع الى سنة « السلف الصالح » او الجيل الاول من المسلمين ، واعادة السنة الى نقائها الاصلي ٢٠ .

الفصل الثاني

التحديث والانحلال

فخر الدين الرازي . نجم الدين النسفي
الايجي . الجرجاني . الباجوري

الردة ضد الظاهرية

كان للحركة الظاهرية المتطرفة في الكلام حركة تحررية مقابلة . ذلك ان بعض المتكلمين البارزين في القرن الثاني عشر ، استأنفوا الحملة التي تزعمها الغزالي وواجه بها الفلاسفة فقدّم ، في غمرة هذا النضال ، بعض التنازلات الجذرية للفلسفة بصورة عامة ، وللمنطق بصورة خاصة .

حياة الرازي وتحصيله

والمفكر الوحيد الذي كان ، في القرن الثاني عشر ، يضارع الغزالي في سعة اطلاعه على الفلسفة وعلم الكلام ، هو فخر الدين الرازي — وهو واحد من اواخر المؤلفين الموسوعيين في الاسلام . ولد في مدينة الري سنة ١١٤٩، وقام برحلات واسعة في بلاد فارس ، كما فعل قبله سميه ومواطنه في القرن العاشر ، الطبيب والفيلسوف ابو بكر محمد بن زكريا الرازي . ومن خوارزم توجه الى غزنة ، ومنها الى هراة ، حيث استقر اخيرا في بلاط علاء الدين خوارزم شاه ، مكرما عنده ومتمتعا برعايته السخية ، حتى وفاته سنة ١٢٠٩ ٢١ .

وكان من بين معلميه ، الى جانب والده ، السمناني ، والبغوي ، ومجد الدين الجيلي ؛ وهذا الاخير هو معلم المفكر الكبير الاخر ، الذي نبغ في هذا العصر ، اعني السهروردي على ان التأثير الاكبر في تفكير الرازي كان ، ولا ريب ، لابن سينا . ولقد تأثر كذلك بابي البركات البغدادي (ت. ح. ١١٦٦)، مؤلف الكتاب الجامع في الطبيعة والمنطق وما بعد الطبيعة « المعتبر في الحكمة » ، واحد مشاهير المؤلفين في علم الطب في القرن الثاني عشر .

مؤلفاته وشروحه

اما آثاره الهامة في الفلسفة ، فمنها شرحه لكتابين هامين من مؤلفات ابن سينا هما : « الاشارات » و « عيون الحكمة » ، ومنها كتابه « المباحث المشرقية » ولعله اهم مؤلفاته . وابرز ما يستحق الذكر من آثاره الكلامية والتفسيرية « كتاب الاربعين في اصول الدين » ، وكتاب «المحصل» ، وكتاب « مفاتيح الغيب » ، وهو تفسير مسهب للقرآن . وأهمية هذه المؤلفات ، كما يلاحظ بحق ابن خلدون ، المؤرخ البارز في القرن الرابع عشر ، هي ان الرازي ، نظير سلفه الغزالي ، قد استخدم في هذه المؤلفات مناهج الفلاسفة في مهاجمته للقضايا التي تعارض الشريعة ٢٢ . لكنه تخطى الغزالي في جمعه بين الفلسفة والكلام جمعا تاما غدا معه الفصل بينهما شبه متعذر . وربما كان خير ما يمثل به على ذلك كتابه المذكور اعلاه « المباحث المشرقية » الذي هو ، كما يوحي عنوانه ، بمثابة حلقة في سلسلة ابحاث « الفلسفة المشرقية »، التي نبه عليها ابن سينا في احد مؤلفاته المتأخرة ، هو كتاب « الاشارات والتنبيهات » .

والرازي في شرحه على كتاب ابن سينا هذا ، يبسط تعليمه بأمانة تامة ؛ لكنه لا يتردد في توجيه الانتقاد اليه متى سنحت الفرصة . وبعض هذه الانتقادات ترد تكرارا في كتاب « المباحث » ؛ وسنعرض لها في ما بعد . ثم ان الشرح الذي يضارع شرح الرازي على كتاب « الاشارات » ، قد وضعه مفكر شيعي هو الفيلسوف والفلكي والمتكلم نصير الدين الطوسي ، وفيه دفاع عن ابن سينا في وجه حملة الرازي . وفي راي هذا المفكر المواطن لابن سينا — والذي رد ايضا على « تهافت » الغزالي ، بكتاب عنوانه « الذخيرة » — ان كتاب الرازي كان « جرحا » لا « شرحا » لكتاب ابن سينا ٢٣ .

ان الدراسة الدقيقة لكتاب « المباحث » ، تكفي لاقناع القارىء بما يدين به الرازي من فضل لابن سينا . فالعديد من الموضوعات التي طرقها ، تذكرنا بالموضوعات التقليدية التي بحثها ابن سينا في كتاب « الشفاء » . فكتاب « المباحث » يبدأ كما يبدأ الشفاء ببحث مسهب في الماهية والوجود ، وفي كيفيات الوجود العامة من وحدة او كثرة ، ووجوب او امكان ... الخ . وهو يذهب الى ان الوجود لا يقبل التعريف ، لان علمنا بالوجود ، وعلى الاخص بوجودنا الذاتي ، يسبق كل علم ، ولا يمكن بالتالي الرجوع الى مفهوم ابسط منه او تعريف اسبق ٢٤ . وصلة الوجود بالماهية ليست صلة العينية ولا اللزوم المنطقي ، بل الغيرية . والا لكان اسناد الماهية الى موجود ما لغوا .

ويورد على الاثر احد عشر دليلا ليعزز الراي القائل بان الوجود مباين للماهية، او بأنه طارىء عليها . وفحوى هذه الادلة أن مفهوم الماهية لا يستتبع ضرورة وجودها . ولا يعني ان بعض خصائص الاولى تنطبق حكما على الثاني. وعليه، فكل منهما مستقل تماما عن الاخر . لكن الماهية لا بد من ان تقترن بعدم طارىء قبل ان تبرز الى حيز الوجود الفعلي ٢٥ .

نظرية المعرفة

اما عملية الادراك ، فقد وصفها بأنها ضرب من الاشراق ، نابع مما يسميه « عالم الفيض » . وهو لا يختلف عن « عالم العقل » في الافلاطونية الجديدة ، ويرتبط بقابلية النفس لتلقي المعارف المطلوبة . ويلعب الحس في هذه العملية دورا انفعاليا محضا ، هو اعداد النفس لهذا التلقي ، وهو ما قال به ايضا ابن سينا . هذه المرحلة في المعرفة تنطبق بصورة خاصة على ادراك المبادىء الاولية أو البديهيات التي تتم معرفتها بالحدس مباشرة بلا وسيط ٢٦ ، وهي بالنسبة الى سائر المعارف الاخرى بمثابة الاساس من البناء والرازي يعارض الراي الافلاطوني الذي يجعل المعرفة تذكرا ، وذلك على اساس ان النفس محدثة في الزمان ، ولا يمكن لهذا السبب ، ان تكون متقدمة على الجسد ، كما تفترض نظرية التذكر ، وعلى اساس ان التعرف الذي يعتمد عادة دليلا على صحة هذه النظرية ، لا يستتبع بالضرورة ان يكون للنفس علم سابق لما تتعلمه في الحياة . فالذي تتعلمه النفس قد يصح القول انه كان معروفا بصورة عامة او مجردة لا غير ، قبل اكتساب النفس معرفة ثابتة او خاصة به ٢٧ .

رايه في نشاة التعدد والتغير

ويعارض الرازي مذهب ابن سينا في الصدور . فهو يرفض ، جريا على نهج المتكلمين التقليدي منذ عهد الغزالي ، المبدأ القائل انه لا يصدر عن الواحد الا الواحد . وهذا المبدأ ، كما هو معروف ، كان ركنا نظريا هاما من اركان مذهب الصدور . فالكائن الاول يولد العقل الاول ، الذي يولد بدوره العقل الثاني ، ومعه نفس السماء الاولى وجرمها . لكن العقل الاول ، خلافا للكائن الاول او الواجب ، يشتمل على معنى الكثرة بحكم صفته الثنائية ، ككائن ممكن بذاته الا انه واجب بسببه . وهذا هو بالفعل السبب النهائي للكثرة في عالم صادر عن مبدأ اول لا كثرة فيه .

علم الله بالجزئيات

اما في ما يتعلق براي ابن سينا في علم الله بالجزئيات ، وهو الموضوع الذي اثار المتكلمين على الفلاسفة من عهد الفارابي فما بعد ، فقد كان رأي الرازي فيه معارضا لراي ابن سينا ايضا . فعنده ان الله ، لما كان مفارقا للمادة ، فهو يعلم ذاته ، لانه من خواص كل كائن مفارق ان يكون عالما بذاته . ولما كان هو السبب في وجود جميع الكائنات التي تنجم عن فعله الابداعي ، فهو يعلم جميع مراتب الكائنات المخلوقة ، بحكم العلم نفسه الذي به يعلم ذاته .

وخلافا لما ذهب اليه ابن سينا واتباعه ، فان علم الله بالجزئيات لا يستتبع ضرورة اي تعدد او تغير او تبعية للمعلوم . لان العلم ليس هو فعل استيعاب صورة المعلوم ، كما يؤكد الافلاطونيون الجدد بوجه عام ، بل هو علاقة خاصة بين العالم والمعلوم ٢٨ . فالذي يلحقه التغير في سياق العلم بالجزئيات ، ليس ذات الله ، بل علاقته بالشيء المعلوم . وعليه ، فالاعتراض الافلاطوني الرئيسي على علم الله بالجزئيات يسقط فورا . وهكذا فان الرازي ، آنا على اساس اقتناعه الخاص ، وآنا بالاستناد الى ابي البركات البغدادي ، يثبت علم الله الشامل بذاته وبالكليات وبالجزئيات جميعا ، ويبطل الاعتراضات التقليدية التي اثارها المؤلفون الافلاطونيون المحدثون ، واحدا بعد الاخر . على ان رده هذا لم يكن اشد ولا امضى من رد الغزالي الذي قوض ، كما مر معنا ، رأي ابن سينا في العلم الالهي بالجزئيات ، على وجه كلي ، من اساسه ، واثبت بصيغة جازمة ، المفهوم القرآني لعلم الله الشامل المحيط بكل شيء ٢٩ . ولعل الرازي كان اصفى وجدانا من الغزالي، واكثر منه تدقيقا في اداء اراء المفكرين المسلمين من اتباع الافلاطونية الجديدة لكنه كان ، مع ذلك ، اقرب منه الى الاسترسال، وابعد عن الجزم في مواقفه. ومع كل هذه الهنات ، فانه ، ولا شك ، يبرز كشخصية عملاقة في النضال الجدلي بين الفلاسفة والمتكلمين . فهو من حيث سعة علمه وشدة اندفاعه ، يستحق مكانة خاصة في تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام .

علم الكلام بعد ابن تيمية

ان التطورات الكلامية التي تلت ، والنزاع الذي استمر بين الفلسفة والكلام ، لا يعنينا في هذا المقام . ويكفي الان ان نشير الى ان القرن الثالث عشر آذن ببدء انحلال الحركة الكلامية . ذلك ان عصر الانتاج المبتكر في الكلام والمناظرات الكلامية ، عقبه عصر تفسير وتراجع . وكان آخر متكلم

احتذى مثال الغزالي والرازي في النضال ضد الفلاسفة ، ابن تيمية . اما سائر من يستحق الذكر من المتكلمين في القرنين الثالث عشر والرابع عشر فهم : حافظ الدين النسفي (ت ١٣٠١ او ١٣١٠) ـ وينبغي ان لا نخلط بينه وبين نجم الدين النسفي (ت ١١٤٢) ، وهو مؤلف آخر كتب في موضوع « العقيدة » وفي مسائل كلامية متفرقة ـ وعضد الدين الايجي (ت ١٣٥٥) مؤلف كتاب « المواقف » ، والتفتزاني (ت ١٣٩٠) الذي اشتهر بشرحه لكتاب « العقيدة » الذي وضعه نجم الدين النسفي ، والذي بقي قرونا عديدة من الكتب المعتمدة في علم الكلام ، والسيد الشريف الجرجاني الذي قامت شهرته خاصة على شرحه لكتاب « المواقف » الذي وضعه الايجي، وعلى معجم للمصطلحات الفلسفية يعرف بـ « التعريفات » . ثم ان ابرز المتكلمين في القرن الخامس عشر هو السنوسي (ت. ح. ١٤٩٠) والدواني (ت ١٥٠١) . اما الذين استأنفوا وضع الشروح والتفاسير بعد القرن الخامس عشر فهم : البرقلي (ت ١٥٧٣) ، واللقاني (ت ١٦٣١) مؤلف كتاب « جوهرة التوحيد » ، الذي اكتسب شهرة واسعة كاساس لكتب التفسير والتعريفات في ما بعد ؛ والسيَلكوتي (ت ١٦٥٧) ، والباجوري (ت ١٨٦٠) صاحب شرح « جوهرة اللقاني » [٢٠] . وفي القرن التاسع عشر ظهر الشيخ محمد عبده (ت ١٩٠٥) كما سنرى ، كشخصية بارزة في هذه السلسلة المتصلة من المتكلمين ، التي بدأت في القرن الثامن بالحسن البصري وواصل بن عطاء .

الفصل الثالث

الارتداد والاصلاح

ابن خلدون

ابن خلدون في الفكر الاسلامي

يمكننا ان ندعو القرن الرابع عشر عصر الحنبلية الجديدة . فقد ضمن ابن تيمية واتباعه للحنبلية الجديدة التغلب على حركة الكلام والفلسفة . ومع ان الزخم الفكري في الاسلام كان قد اخـذ يتضاءل في هـذه الحقبة ، فان بعض دلائله استمرت في الانطلاق هنا وهناك . وقد كان ظهور ابن خلدون التونسي ابرز هذه الدلائل في الغرب ، في حين كان ملا صدرا ٣١ ابرزها في الشرق . على ان ابن خلدون يحتل مكانة فريدة في تاريخ الفكر الاسلامي ، لما اتصف به من سعة العلم واصالة التفكير .

حياة ابن خلدون

ولد عبد الرحمن بن خلدون سنة ١٣٣٢ في اسرة اندلسية عريقة من العلماء ورجال الادارة وتلقى العلوم المتداولة بين طبقته ، فـدرس العلـوم القرآنية واللغوية ، وحصل الحديث والفقه ، على جماعة من المعلمين اجـزل لهم الثناء في سيرته الذاتية المطولة ٣٢ . وفي سنة ١٣٥٢ أرتحل غربا، نتيجة احتدام المنازعات السياسية آنذاك وانتشار وبأ الطاعون الذي اجتاح البلاد سنة ١٣٤٨ ـ ١٣٤٩ ، وقضى على والديه واكثر معلميه . وبعد ان توقف فترة قصيرة في بجاية ، انتقل الى فاس واستقر فيها ببلاط السلطان ابي عنان ، الذي كان يبحث عن العلماء من اجل مجلسه العلمي الجديـد ٣٣ . وكان ممن التقاهم ابن خلدون في مدينة فاس الشريف التلمساني العلوي (ت ١٣٧٠) ، وقد خصه في سيرتـه الذاتية بالثنـاء الجزيل . فقد اشتهر هذا العالم بالفقه والكلام واللغة ؛ وروي عنه ، فضلا عن ذلك ، أنه عرّف ابن

عبد السلام ، وهو احد اساتذة ابن خلدون ، على دراسة الفلسفة من خلال مؤلفات ابن سينا وابن رشد ٣٤ . وبعد ان شغل ابن خلدون وظيفة ادارية رفيعة في ظل ابي سليم ، خليفة ابي عنان ، توجه الى غرناطة ، فبلغها سنة ١٣٦٢ . وآثر بعد ذلك الرجوع الى فاس فبجاية ، حيث حظي بمركز مرموق في بلاط الامير . وفي غضون تلك الفترة المضطربة . وعلى الرغم من اغراء المناصب الرفيعة ، التي طالما ناضل من اجلها ، اخذ يحن الى حياة هادئة موقوفة على الدرس والتأمل . وفي خلوة قصيرة في سنة ١٣٧٧ ، استطاع ان ينجز اهم مؤلفاته « المقدمة » ، التي مهد بها لتاريخه العام « كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر » ٣٥ . ولما مل من تفاهة الحياة العامة ، ومخاطر العمل في خدمة الحكام المتقلبين في شمالي افريقيا ، ابحر الى الاسكندرية سنة ١٣٨٢ . وفي القاهرة حظي من السلطان المملوكي الملك الظاهر برقوق بتقدير عظيم لمكانته البارزة في العلم والفقه . وفي سنة ١٣٨٤ عين استاذا في الفقه المالكي ، ثم قاضي قضاة المذهب المالكي في مصر . وقد احتفظ على فترات متقطعة برتبة استاذ في الشريعة في عدد من معاهد المماليك ، وبمنصب القضاء حتى وفاته . وفي حياته فصل اخير يستحق الذكر وهو انه في سنة ١٤٠١ التقى بتيمورلنك خارج اسوار دمشق . فاظهر تيمورلنك اعجابه الشديد بعلمه ، ويبدو انه حاول ان يضمه الى حاشيته ٣٦ . لكن ابن خلدون عاد ادراجه الى مصر بعد ذلك بفترة قصيرة ، ليستأنف نشاطه كفقيه وعالم ، حتى وافته المنون عام ١٤٠٦ .

مكانته واهم مؤلفاته

ان الدور الذي لعبه ابن خلدون في تاريخ الاسلام الفلسفي دور معقد . وقد اشرنا سابقا الى ثقافته الفلسفية ، والى احتمال وقوفه في سن مبكرة على مؤلفات ابن سينا وابن رشد ، بتوجيه من احد كبار أساتذته ؛ حتى ان احدى الروايات تنسب اليه وضع تلاخيص لمؤلفات ابن رشد ٣٧ ، دون ان تعين أهي تلاخيص لما الفه ابن رشد في الكلام والفقه المالكي ، ام لما وضعه من شروح على مؤلفات ارسطوطاليس . ومهما يكن من امر ، فان لانجازاته الفلسفية جانبين : الاول ، تعليقاته المستفيضة على الفلسفة اليونانية ـ العربية ، ومآخذه الكثيرة عليها ؛ والثاني وضع مبادىء فلسفة تاريخية مبتكرة هي الاولى والاخيرة في الاسلام . وينبغي ان يضاف الى ما ذكرنا من آثاره ، كتابان وصلا الينا ، احدهما في علم الكلام ، والاخر في التصوف ؛ الاول

« لباب المحصل » ٢٨ ، وهو خلاصة لكتاب فخر الدين الرازي الجامع في الاراء الكلامية والفلسفية ؛ والثاني « شفاء السائل » ، وهو رسالة في التصوف وضعها على النمط التقليدي .

موقفه من العلوم الفلسفية

ورغم جولات ابن خلدون في حقول فلسفية وشبه فلسفية ، فانه يبقى، في الدرجة الاولى ، مؤرخا يقف من التخيلات الميتافيزقية موقف المفكر التجريبي الذي يرتاب غريزيا بالتصورات الميتافيزقية الجامحة . فهو يورد في « المقدمة » مختصرا واضحا محكما لمجمل العلوم الاسلامية على اختلافها . وهذا المختصر ، مقرونا بمآخذه على طبيعة العلوم الفلسفية ومداها ، يدل على مدى التحصيل الفلسفي في القرن الرابع عشر ، وعلى الحكم الذي قضى به التاريخ ، بعد خمسة قرون من المشاحنات بين انصار الفلسفة وخصومها، على كل محاولة استهدفت اقامة « وطن قومي » للفلسفة اليونانية في ديار الاسلام . ولقد كان رائد ابن خلدون الاول ، في اتجاهه هذا ، هو الغزالي لا ابن رشد . اما تقييمه لفائدة المنهج الفلسفي ، فيبلغ ذروة الاحكام وبعد الغور ، في مبحث نقدي عنوانه « ابطال الفلسفة وفساد منتحليها » ٣٩ ، وفيه يضع المخطط العام لهذا البحث بكامله في هذا الفصل وفي سواه من الفصول .

يمهد ابن خلدون لهذه الدراسة النقدية بتقسيم العلوم الى نقلية وعقلية (او طبيعية) . ويتخلل تصنيفه هذا تعليقات موجزة على نشوء الفلسفة وتطورها منذ عهد الكلدان والمصريين . اما مفهومه لتاريخ الفلسفة، فهو المفهوم الاسلامي المعروف ، مقرونا باسماء جماعة من العلماء والمؤرخين نظير صاعد الاندلسي والقفطي .

نقد نظرية المعرفة والسعادة

اما المقاييس التي يعتمدها في تقييم الفلسفة ، فهي مستمدة من اصول دينية كلامية . فهو يذكر ان الفلاسفة يدعون ان معرفة الموجودات ، المحسوس منها وغير المحسوس ، تدرك بالوسائل النظرية ، عن طريق التفكير والاستدلال لا غير ؛ وان العقائد الايمانية نفسها يمكن ان تثبت صحتها بهذه الوسائل ، بلا عون من الوحي ٤٠ . فمن النظر في الجزئيات في عالم الحس ، يستطيع العقل ان يرتقي الى معرفة العقل الاول ، الذي هو عند

الفلاسفة الله . وبتأمل هذا العقل تتحقق للانسان سعادته القصوى . وهذه السعادة ، التي هي في نظرهم ، سعادة عقلية محضة ، يجوز ان تحصل للانسان ، كما يدعون ، بمعزل تام عن الوحي .

ويرد ابن خلدون على هذا المفهوم الافلاطوني الجديد لمراتب الكائنات وسعادة الانسان القصوى . فيدلل اولا على ان الراي القائل بان سلم الكائنات ينتهي بـ « عقل اول » هو اعتباطي محض . لان طبيعة الوجود اوسع جدا ، وأكثر تعقيدا ، مما يظن الفلاسفة لقصر نظرهم . وعلى ذلك فوضعهم شبيه ، في هذا النطاق ، بوضع الدهريين الذين يرفضون التسليم بوجود الذوات المفارقة للمادة ، لان معرفتهم لا تمتد الى ما هو ابعد ٤١ .

ويشير بعد ذلك الى ان منهج الفلاسفة ، حتى في العلوم الطبيعية ، لا مبرر له . فهم في تعليل العالم الخارجي ، يفترضون ضمنا ، بان الوجود الطبيعي ينبغي ان يطابق النتائج المنطقية المستخرجة بالقياس ، او بكلام آخر ان ما كان على صورة ما في الذهن ، ينبغي هكذا ان يكون بالواقع . لكن بيناتهم انما هي من قبيل الاحكام الذهنية الكلية ، في حين ان الموجودات الخارجية ، التي يفترض ان تنطبق عليها ، هي الجزئيات ذات الوجود الفردي المادي . والدليل الوحيد الذي يجوز ان يقدم لتأييد ما يدعى من مطابقة بين مثل هذه الجزئيات ، والاحكام الذهنية التي تصفها ، هو دليل الحس والاختبار . وهذه المطابقة المنشودة ليست حتمية بل هي متوقفة على كون الاحكام المذكورة مطابقة « للصور المتخيلة » لا « للمعقولات الاولى » التي تقوم عليها جميع المعارف الفلسفية . وفي ما عدا هذه العقبات « فان مسائل الطبيعيات لاتهمنا في ديننا ولا معاشنا ، فواجب علينا تركها » ٤٢ .

نقض مرتكز الفلسفة الالهية

وبحث الفلاسفة في ما بعد الطبيعة اوغل في الوهم والخطا، لان الذوات الروحانية ، وهي موضوع هذا العلم ، تقع خارج نطاق اختبارنا ، فالعلم بطبائعها مستعص علينا تماما ، ومستندنا الوحيد في احكامنا عليها هو القياس على ما نشعر به نحوها في دخيلة نفوسنا وخصوصا بذلك النوع من « الرؤيا الوجدانية » التي نقرنها بالكشف الصوفي . اما خارج هذا الاعتبار فلا سبيل لنا الى معرفة شيء من خصائص هذه الذوات الروحانية ؛ ومحققو الفلاسفة لا ينكرون ذلك ، لان « ما لا مادة له » في رايهم « لا يمكن البرهان عليه ؛ لان مقدمات البرهان من شروطها ان تكون ذاتية » ، وان تقوم

على اساس يقيني محسوس . بل ان افلاطون نفسه قد سلم بان اليقين محال في ما بعد الطبيعة . و « انما يقال فيها بالأخلق والأولى » اي بالظن . ويختم ابن خلدون هذا الرد بقوله : اذا كان كل ما يتحصل لنا بالبرهان هو الترجيح او الظن ، وذلك بعد التأمل العميق والبحث الطويل ، فالاولى بنا ان نقنع بالترجيح او الظن الذي كان أولا .

ماهية السعادة الانسانية

وكذلك زعم الفلاسفة بان السعادة الانسانية هي بادراك الموجودات العقلية او تأملها ، بما في ذلك « العقل الاول » ، فهو زعم ينبغي ان يرفض على أنه باطل . فالانسان مركب من جزئين: احدهما جسماني والاخر روحاني (او عقلي) ؛ ولكل منهما عدد من المدارك الخاصة به . لكن المدرك فيهما واحد هو الجزء الروحاني. فهذا الجزء الروحاني يدرك احيانا امورا روحانية، واحيانا اموراً جسمانية . فادراكه الاول يتم بذاته مباشرة ، في حين يتم الثاني بواسطة الاعضاء الجسدية . نظير الدماغ والحواس المختلفة . وبيّن ان الابتهاج الذي تناله القوة المدركة ، بصورة مباشرة ومن غير وسطاء . اعظم من ذلك الابتهاج العارض ، او غير المباشر . وعليه « فالنفس الروحانية » تحظى باقصى الابتهاج فقط عندما تدرك الامور الروحانية . وهذا الابتهاج لا يحصل بالتأمل او النظر « وانما يحصل بكشف حجاب الحس ، ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة » . وحتى القوى العقلية ، فانها تتعطل على هذا المستوى الصوفي ، ويستغني عنها ، لانها هي كذلك تعتمد على « القوى الدماغية من الخيال والفكر والذكر » ٤٣ . والحق ان الانسان ، كلما أوغل في دراسة مناهج الفلسفة في التعليل والاستدلال ، ازدادت امامه المصاعب في سبيل بلوغ هذه الغاية القصوى من السعادة الانسانية .

السعادة الانسانية الحقة

ان الاساس الذي تقوم عليه نظرية الفلاسفة في السعادة ، هو اعتقادهم بان السعادة الانسانية انما تحصل، حالما تتصل النفس بالعقل الفعال. والذي يقصده الفلاسفة ــ وعلى الاخص الفارابي وابن سينا ــ بالاتصال هو « ادراك النفس الذي لها من ذاتها وبغير واسطة » ٤٤ . لكن البهجة الناشئة عن هذا الادراك ، هي دون السعادة الموعود بها في القرآن بمراحل . وهذه النظرية ــ شيمة سلم الكائنات الذي يقيمون عليه مفهومهم للسعادة الانسانية ــ تضع

حدا اعتباطيا لمراتب الموجودات العليا التي خلقها الله . فالسعادة التي وعدنا بها الله في الكتاب تفوق كل ما تستطيع البراهين الفلسفية بيانه ، او ما تقوى الحياة الاخلاقية الفاضلة على اتاحته ؛ وانما هي ، بكلمة موجزة ، هبة خارقة من لدن الذات الالهية . وابن سينا نفسه قد سلم ، في معرض حديثه عن المعاد الجسماني ، بانه يقع خارج نطاق البرهان ، لان البرهان انما يقتصر على ما هو « على نسبة » مع السياق الطبيعي . لذلك وجب ان نلتمس الحق في باب المعاد الجسماني في الكتاب والسنة ٤٥ .

عجز الفلسفة وفائدة المنطق

يستنتج ابن خلدون من ذلك كله ، ان علم ما بعد الطبيعة عاجز عن حل اية قضية من القضايا الهامة، التي تتصل بمصير الانسان او بخلاصه الاخير . « فهذا العلم ليس له فيما علمنا الا ثمرة واحدة ، وهي شحذ الذهن في ترتيب الادلة والحجج ، لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين » ، وذلك بالتمرس المديد في صناعة المنطق . ومع كل ما في هذه الصناعة من عيوب « فهي اصح ما علمناه من قوانين الانظار » . والشرط الوحيد الذي يضعه ابن خلدون ، لتجنيب طالب المنطق الوقوع في الخطأ ، او الانزلاق في الضلال ، هو ان لا يبدأ بدرسه قبل « الامتلاء من الشرعيات ، والاطلاع على التفسير والفقه » ٤٦ .

السببية قضاء وقدر

هذا المنهج الوضعي ، الذي نهجه ابن خلدون ، وقد داخلته عناصر صوفية أو دينية ، قاده كما قاد الغزالي قبله، الى اتخاذ هذا الموقف المتحفظ من علم المنطق ، كاداة صالحة للتفكير السديد ، على الرغم من انكاره مجمل اراء الفلاسفة في الطبيعة وما بعد الطبيعة على اعتبار أنها مضرة بالدين . وهو يجري مجراه ايضا في رفض العلل الثواني ، على اساس انها تنافي ما اكده القرآن ، بوضوح ، من ان جميع الاحداث في « عالم العناصر » ، ينبغي ان ترد الى قضاء الله وقدره المباشر ٤٧ .

استخراج علم العمران

الا ان وضعيته هذه هي التي قادته الى استخراج قواعد منظمة لما دعاه بـ « علم العمران » ؛ فقد استمدها من نواميس جغرافية واقتصادية

وحضارية ، او من اعتبارات نظرية في « جدلية » التطور التاريخي ، يتحدر بعضها من عوامل طبيعية باطنة ، وبعضها الاخر من القضاء الالهي الذي يفوق الادراك . والنظرية التي انتهى اليها في التاريخ والعمران هي بلا شك المبرر الاكبر للمنزلة البارزة التي يحتلها في تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام . ومع انه يقف خارج التيار الرئيسي الذي اندفعت فيه الفلسفة الاسلامية ، بطابعها المشائي والافلاطوني الجديد ، فان سعة علمه بالفلسفة ، وروعة ابتكاره الفكري ، تحلانه في طليعة المفكرين المبدعين في الاسلام . نعم ان بعض ما ورد له في «علم العمران» من اوصاف الاقاليم واحوال البشر نجد جذوره في مؤلفات المسعودي (ت ٩٥٦) وارسطوطاليس والفارابي ٤٨ ؛ الا ان تصنيف القوانين وتنسيقها ، وتحليل المعطيات والمعلومات المتصلة بها ، هي من وضعه دون سواه .

وابن خلدون ، مع رفضه الاكيد « للعلل الثواني » ، واقراره الصريح بخضوع مجرى الاحداث التاريخية للارادة الالهية ، يعمد الى وضع دراسة نقدية للتاريخ ، على اساس راسخ من المعرفة الجغرافية والسياسية والثقافية . فالقواعد التي تستند اليها مثل هذه المعرفة ، وكذلك النواميس التي تسيطر على الاحداث والظواهر التي يدور عليها التاريخ ، هي في الاساس عقلية او طبيعية ، تمد دارس التاريخ « بقانون في تمييز الحق من الباطل في الاخبار ، والصدق من الكذب ، بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه » ٤٩ .

قيام السلطة

ان نقطة الانطلاق في « علم العمران » هي القول الارسطوطالي المأثور : ان الانسان حيوان مدني بالطبع . اذ هو لا يستطيع ، من غير مساعدة اقرانه ان يفي بحاجاته المادية الضرورية ، ولا أن يقي نفسه من العدوان . لكن الاجتماع السياسي يفترض وجود « وازع » يردع من تغريه نفسه بالتعدي على حقوق الاخرين ، او بالتعرض لسلامتهم وامنهم . وهذا يؤدي الى نشوء الملك ، الذي هو تدبير طبيعي لا غبار عليه . لكن ابن خلدون يضعه دون مرتبة النبوة ، التي يعتبرها الفلاسفة هي الاخرى طبيعية ايضا ، الا ان ابن خلدون ، على غرار جل المتكلمين ، يعتبرها خارجة عن نطاق البرهان، ويلتمس دلائل صحتها في أصول الشرع ٥٠ .

الحكومة المدنية دون الدينية

وينتقل ابن خلدون بعد ذلك الى مغالطات الفارابي وابن سينا في النبوة او السلطة الدينية ، فيذكر اولا ان رأيهما في هذا الموضوع يسقط كل ما يتصل بالسلطة السياسية من حقائق تاريخية ، متناسيا ان سلطة الحاكم تستند في الغالب الى الغلبة وتقوم على رابطة بدائية هي العصبية القبلية ، فتنشأ على هذا الاساس حكومة ذات نظام طبيعي او عقلي . والقوانين التي تهيمن على هذا « الملك الطبيعي » هي وليدة العقل وحده ، بينما الحكم الديني ، هو ذلك الذي يعتمد على شرائع الهية منزلة ، يتولى تنفيذها احد الانبياء أو بعض خلفائه ٥١ .

يضاف الى ذلك ان « الملك الطبيعي » يعنى بشؤون الانسان الطبيعية او الدنيوية لا غير . لكن للانسان غايتين : احداهما دنيوية ، والثانية اخروية . وليست حياته القصيرة المدى في هذا العالم ، الا تمهيدا لحياة اسمى في العالم الاخر ، الذي فيه وحده يبلغ الانسان سعادته الحقيقية . ولما كان الحكم الديني او النبوي ، هو الذي يؤمن للانسان سعادته في الدنيا وفي الاخرة ، كان امتياز الحكم الديني على « الملك الطبيعي » امر لا يقبل الجدل ٥٢ .

اثر البيئة في نمط الحياة

ان اشكال الاجتماع البشري ، وتوزيع السكان ، وقيام الحكومات ، ونشوء الدول وانحلالها ، وكذلك اختلاف الامزجة الفردية والخصائص العرقية ، تقررها عوامل عديدة منها : المناخ والاقليم والاقتصاد والديانة والبيئة . فالعوامل المناخية والاقتصادية ، نظير الحرارة والبرودة، والخصب والجدب ، كثيرا ما تقرر اختلاف اوصاف الناس الجسدية وخصالهم النفسية وعلى ذلك ، فسكان المناطق الحارة اميل الى الخفة ، واقل اكتراثا بشؤون الغد ؛ في حين ان سكان الاقاليم الباردة ، اكثر تحفظا واقرب الى الوقار . وحيث توافر الغذاء ، يميل الناس الى الدعة والرفاهية والتنعم ؛ وحيث يقل، يغلب عليهم التقشف والخشونة والتقوى ٥٣ .

الطور البدوي

وعوامل البيئة الطبيعية ، تتحكم كذلك ، بأنماط الاجتماع الانساني . وتواميس نشوئها وتطورها . فنحن نلاحظ ، بناء عليه ، انه من الطور البدوي الذي يقتصر فيه الانسان على تحصيل ضروريات حياته ، قد نشأ

مجتمع زراعي او صناعي ، يسعى الناس فيه الى مستوى ارفع من العيش . وعليه فان ابسط اطوار المجتمع البشري ، وهو طور البداوة ، يتحول تدريجيا الى طور حضري يتصف بالاستقرار . وهكذا فحياة البادية تليها حياة الحضر، التي يقترن بها اصلا العمران ٥٤ .

الدور الحضري

واذا نحن قارنا بين هذين الطورين من الحياة الاجتماعية ، وجدنا ان حياة البدوي اقرب الى الطبيعة . وانه فضلا عن ذلك ، اكثر خشونة واسلم طوية . في حين ان الحضري ارق مزاجا ، لكنه ادنى الى الفساد والفسق . وابن خلدون شبيه بروسو في اعتقاده بان الطبيعة البشرية ، التي تتصف في الاصل بالصلاح او البراءة ، تفسد بفعل الحضارة .

اما المتضمنات السياسية التي تنطوي عليها هذه النظرية في تطور المجتمع فبينة . ففي طور البداوة ، يكون المجتمع قويا ومعافى ومغامرا ؛ بينما هو في طور الحضارة ، متسم بالبلادة والمسالمة وفتور الهمة . فاذا نخرته المفاسد ، طمع به الغزاة ، ووقع لها لقمة سائغة . لكن هؤلاء الغزاة ، ما ان يستسلموا الى نعيم الحضارة ، حتى ينتابهم الضعف شيئا فشيئا ، بداعي مؤثرات البذخ والرغد نفسها ؛ وعندها تجتاحهم موجة غزو جديدة من ابناء البادية ، لا تلبث ان تسير سيرتهم . ويمضي الحال على هذا النحو الى ما لا ينتهي . وهكذا يستمر هذا التحول البدوي ـ الحضري على هذا الفرار من الاثارة والاستجابة الى ما شاء الله .

الدور السياسي

وبما ان المجتمع ، كما راينا ، ينبثق عن وضع بدائي طبيعي ، فهو يفتقر الى حاكم قوي يصونه ويحافظ عليه على ان قوة الحاكم نفسه ، انما هي حصيلة القوة الاصيلة الكامنة في العصبية ، التي تعطي الجماعة وحدتها البدائية . ولا بد للحاكم من الاعتماد على هذه العصبية ، وعلى مبادىء العدالة العقلية والدينية ايضا ، في توطيد حكمه . والحق ان مثل هذا المجتمع ، عندما تستوفى فيه مثل هذه الشروط ، فان التدبير الالهي يقضي بان يقوم فيه رجل خليق بان يتولى هذا المنصب الملكي الرفيع . لكن حالما تبطل هذه الشروط ، ويتسرب الفساد والنزاع الى داخل الدولة . فان الوضع لا يلبث ان ينقلب بامر الله . وسرعان ما يزول القديم ليفسح المجال للجديد ٥٥ .

عمر الدولة

ومع ان ابن خلدون يعرض هذا التطور الاجتماعي وكانه مستمر بلا نهاية ، فانه قد بسط عمر الدولة الواحدة ، والمراحل التي تتقلب فيها ، بعناية . فعمر الدولة « الطبيعي » ، يعادل في رايه ثلاثة اجيال ، كل منها يمتد اربعين عاما . الاول يتميز بخشونة البداوة ، وحرارة روح العصبية الذي يوحد صفوفهم ، ويحدوهم الى مشاركة الحاكم في سلطته . والجيل الثاني يتصف بفتور الحمية العصبية ، بداعي التحول الى الحياة الحضرية ، وبالتخاذل عن مشاركة الحاكم في سلطته ؛ والجيل الثالث يتصف بفقدان الغيرة العصبية جملة ، وانهيار روح النجدة التي كانت حصن الدولة الحصين . وعندها ينتهي اجل الدولة « ويتآذن الله بانقراضها » ٥٦ .

حياة الدولة خمسة اطوار

ونستطيع ان نتبين ، بصورة اخص ، خمسة اطوار في نمو الدولة وانحلالها :

الاول طور الظفر بالبغية ، وفيه تقوم السلطة على اساس متين من المشاركة في الحكم والدعم الشعبي العام .

والثاني طور الاستبداد ، وفيه يأخذ الحاكم تدريجيا ، في الاستئثار بالسلطة السياسية ؛ وعندها تضعف الرابطة العصبية بينه وبين رعاياه ، ويزداد اعتماده على عناصر أجنبية .

والثالث طور الاستمتاع بمكاسب السلطة ، وذلك بجمع الاموال ، وجباية الضرائب ، وانشاء المباني العامة ، واقامة الهياكل الشامخة ، مباهاة منه لسواه من الحكام .

والرابع طور المسالمة ، وفيه يحاول الحاكم جاهدا ان يجاري من سلفه في ما وضعوه من قوانين ، وما انشأوه من مؤسسات .

والخامس طور الاسراف والانحلال ، وفيه يعمد الحاكم الى تبذير اموال الخزانة العامة على ملذاته وملاذ اتباعه واعوانه ، فيسري بذلك الانحلال في جسم الدولة ، ويغدو السبيل ممهدا لموجة جديدة من الغزو البدوي ٥٧ .

الحتمية التاريخية والجبرية الدينية

هذا التحليل لنواميس البيئة وقوانين التاريخ ، التي تتحكم بنشوء المجتمعات البشرية وتطورها وانحلالها ، يقوم على اساس طبيعي او وضعي

واضح متصل بعوامل مختلفة ، بعضها جغرافي ، وبعضها اقتصادي ، وبعضها الاخر اجتماعي . ومن الخطأ مع ذلك ان نفترض ان الحتمية التاريخية والجغرافية عند ابن خلدون قاطعة . فنظرية ابن خلدون في التاريخ والدولة، لها جانب غيبي فائق للطبيعة والعقل مرتبط بما يمكن وصفه بانه مفهوم ابن خلدون للخطة الالهية المرسومة للعالم . وهذان الخطان المتمايزان من الحتمية ، يعملان بتناسق متكامل . فالارادة الالهية ، في رايه ، هي دوما العامل الحاسم في حدوث التغير الدوري في سياق التاريخ . وحتى عمر الدولة ، الذي استخرجه بتضعيف الاربعين ، لم يتوصل اليه بالتحليل التجريدي او الاستنتاج المنطقي ، بل استمده من نص قرآني يجعل هذا الرقم متوسط عمر الفرد من الناس ، ويتصل كذلك بالسنين الاربعين التي قضاها بنو اسرائيل في شبه جزيرة سيناء ، على ما ورد في التفاسير الاسلامية ٥٨ . واهم ما تنطوي عليه هذه الحتمية المزدوجة في نظر هذا الفيلسوف المؤرخ الذي جمع بين التجديد والتقليد ، هو في الدرجة الاولى، الاقرار بان سياق التاريخ ، في جوهره ، هو المسرح الذي تتحقق عليه المقاصد الالهية الكبرى في العالم .

حواشي الباب الحادي عشر

١ الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ١٦ وما بعد ، ومعيار العلم ، ص ٦٠ وما بعد ، انظر ايضا اعلاه ، ص ٣٠٤ وما بعد .

٢ Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 278 f.

٣ *Epître morale*, translated into French and edited by Nada Tomiche

٤ انظر صاعد ، طبقات الامم ، ص ٧٥ وما بعد .

٥ Goldziher, *Die Zahiriten, ihr Lehrsystem und ihr Geschichte*, p. 207-230.

٦ الفصل ، ج٢ ، ص ٨١ ، ١١٦ ، ١٢١ .

٧ المصدر نفسه ، ص ٧٤ .

٨ ابن تيمية ، مجموعة الرسائل ، القسم الاول ، ص ١٦ .

٩ المصدر نفسه ، ص ١٨ وما بعد ، ٧٦ وما بعد .

١٠ المصدر نفسه ، ص ١٠٠ و ١٩٠ الخ . والاشارة هنا الى منهج الاثبات والنفي في تفسير الايات القرآنية .

١١ المصدر نفسه ، ص ١٦٠ وما بعد ، ١٨٠ وما بعد .

١٢ ثبت المراجع في آخر الكتاب .

١٣ الرد على المناطقة ، ص ٧ .

١٤ المصدر نفسه ، ص ١٩ وما بعد .

١٥ المصدر نفسه ، ص ٣٢ وما بعد .

١٦ المصدر نفسه ، ص ٨٨ وما بعد . قابل اعلاه ، ص ٢١٣ .

١٧ المصدر نفسه ، ص ١٢٤ وما بعد .

١٨ المصدر نفسه ، ص ١٣٢ .

١٩ انظر اعلاه ، ص ٦٩ وما بعد .

٢٠ Cf. EI, art. Wahhabiya (D.S. Margoliouth and Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de T.D. Ahmad b. Taimiya.*

٢١ السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى ، ج٥ ، ص ٣٣ ــ ٤٠ .

٢٢ المقدمة ، ص ٤٦٦ ، ٤٩٥ .

٢٣ شرح على الاشارات والتنبيهات ، ج١ ، ص ١٦٢ .

٢٤ المباحث ، ج١ ، ص ١١ ، ١٦ .

٢٥ المصدر نفسه ، ص ٢٥ وما بعد .

٢٦ المصدر السابق ، ص ٢٤٥ وما بعد .

٢٧ المصدر نفسه ، ص ٣٧٦ .

٢٨ المصدر نفسه ، ص ٤٧٠ ، قابل : المحصل ، ص ١٢٧ وما بعد .

٢٩ انظر اعلاه ، ص ٣٠٨ وما بعد .

٣٠ Watt, *Islamic Philosophy and Theology,* p. 153 f.;
Brunschvig and von Grünebaum, *Classicisme et déclin Curturel dans l'histoire de l'Islam,* p. 93 f.

٣١ انظر اعلاه ، ص ٤١٥ وما بعد .

٣٢ التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا ، ص ١٥ وما بعد .

٣٣ المصدر نفسه ، ص ٥٨ ، قابل :
The Muqaddimah of Ibn Khaldun, tr. Rosenthal,xli

٣٤ المصدر نفسه ، ص ٦٢ وما بعد .

٣٥ المصدر نفسه ، ص ٢٢٩ .

٣٦ المصدر نفسه ، ص ٣٦٦ وما بعد ، قابل :
Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History,* p. 58 f.

٣٧ المقري ، نفح الطيب ، ج٨ ، ص ٢٨٦ ،
Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History,* p. 35 and n. 5

٣٨ مكتبة الاسكوريال ، مخطوط رقم ١٦١٤ .

٣٩ المقدمة ، ص ٥١٤ ــ ٥١٩ .

٤٠ المصدر نفسه ، ص ٥١٤ .

٤١ المصدر نفسه ، ص ٥١٤ .

٤٢ المصدر نفسه ، ص ٥١٦ .

٤٣ المصدر نفسه ، ص ٥١٧ .

٤٤ المصدر نفسه ، ص ٥١٨ .

٤٥ المصدر نفسه ، ص ٥١٩ . ويعتمد ابن خلدون ههنا على كتاب ابن سينا «المبدا والمعاد» قابل اعلاه ص ١٩٦ .

٤٦ المقدمة ، ص ٥١٩ .

٤٧ المصدر نفسه ، ص ٥٢١ ، ١٤٣ ، وفي اماكن متفرقة .

٤٨ في ما يتعلق بنظرية المؤثرات الاقليمية يستشهد ابن خلدون بالمسعودي وجالينوس والكندي ، انظر المقدمة ، ص ٨٧ .

٤٩ المقدمة ، ص ٣٧ .

٥٠ المصدر نفسه ، ص ٤٤ .

٥١ المصدر نفسه ، ص ٤٤ ، ١٨٧ .

٥٢ المصدر نفسه ، ص ١٩٠ وما بعد .

٥٣ المصدر نفسه ، ص ٨٦ وما بعد .

٥٤ المصدر نفسه ، ص ١٢٠ وما بعد .

٥٥ المصدر نفسه ، ص ١٤٣ وما بعد ، ١٥٧ .

٥٦ المصدر نفسه ، ص ١٧١ .

٥٧ المصدر نفسه ، ص ١٧٥ وما بعد .

٥٨ المصدر نفسه ، ص ١٧٠ و ١٤١ .

الباب الثاني عشر

التيارات الحديثة والمعاصرة

الفصل الأول

انبثاق الروح التجديدية

جمال الدين الافغاني محمد عبده

على عتبة العصر الحديث

أتاح التوفيق النهائي بين الفلسفة والشريعةعلى يد المفكرين الاشراقيين مكانة راسخة للفلسفة في بلاد الفرس ، ومهد الطريق امام حركة «التجديد» في سائر البلاد الاسلامية . ومما يشهد على اتصال حلقات الفكر الاسلامي ، لا سيما في شكله الشيعي ، قيام طائفة كبرى من الفلاسفة الدينيين دفعوا بالتراث الاشراقي قدما ، حتى بلغ ذروته في نتاج صدر الدين الشيرازي ، اعظم ممثلي هذا التراث في العصور الحديثة . ولقد كان أول مفكر مجدد اصيل في تاريخ الاسلام الحديث ، جمال الدين الافغاني ، وليد هذا التراث نفسه الى حد ما ، وبشير روح التحرر الجديدة التي نقلت العالم الاسلامي الى رحاب القرنين التاسع عشر والعشرين .

الافغاني رائد التجديد

ولد جمال الدين في ايران ، او كما جاء في رواية منسوبة اليه ، في أساد أباد من اعمال الافغانستان ، سنة ١٨٣٩ ١ . ثم انتقل مع افراد عائلته الى قزوين ، ومنها الى طهران ، حيث درس على آقاصد صادق ، اشهر علماء الشيعة آنذاك في طهران . ومن طهران انتقل الى النجف في العراق ، احد المراكز الشهيرة للدراسات الدينية الشيعية ، وقضى هناك اربع سنوات يدرس على العلامة والبحاثة الشهير مرتضى الانصاري . وفي سنة ١٨٥٣ وفد على الهند ، حيث تحول الى دراسة العلوم الاوروبية . وفي السنين اللاحقة طوف في ارجاء المعمورة ، فزار الحجاز فمصر فاليمن فتركيا فروسيا فانكلترا ففرنسا . واشهر رحلاته هذه زيارته الاولى لمصر سنة ١٨٦٩ ، وانتقاله منها بعد اقامة قصيرة الى اسطمبول . ولقد كان استقباله في اسطمبول باديء الامر حارا ، الا ان الوشاية والغيرة لم تلبثا ان تسببتا باقصائه عن العاصمة العثمانية ، فعاد سنة ١٨٧١ الى مصر ، وأقام فيها مدة ثماني

سنوات ، اخذ في غضونها تأثيره الفكري والسياسي الهائل على المفكرين المصريين يؤتي ثماره . وكانت حلقات تدريسه تضم كتابا بارزين كأديب اسحاق ، وسياسيين كعرابي باشا ، وكثيرين سواهما . وكان ألمع تلامذته واخلص زملائه الركن الثاني للحركة التجديدية في الشرق الادنى ، الشيخ محمد عبده .

الدعوة الى الوحدة الاسلامية

ومن رحلاته المشهورة الاخرى زيارته لباريس ، حيث باشر سنة ١٨٨٤، بالتعاون مع محمد عبده ، في اصدار جريدة ثورية هي « العروة الوثقى » ، نادى فيها بوحدة جميع المسلمين ، ودعا الى احياء الخلافة . وفي باريس اجتمع بالفيلسوف والمؤرخ الفرنسي ارنست رينان الذي سبقت الاشارة الى كتابه الشهير عن ابن رشد ، وترك انطباعا قويا عليه . ويقول رينان انه حينما كان يحادث جمال الدين ، كان يشعر بأنه كان يتحدث الى اصدقاء قدماء الف صحبتهم ، ويستمع مرة ثانية لتلك الدعوة الى التذرع بالعقل وبحرية الفكر التي كان قد اطلقها ابن سينا وابن رشد قبل ذلك بعدة قرون ٣ . وسنة ١٨٩٢ عاد جمال الدين ثانية الى اسطمبول ، فلقي حظوة كبرى عند السلطان عبد الحميد ، الذى ادرك آنذاك ما لمفكر وداعية عظيم نظير الافغاني من اهمية بالنسبة الى حركة الوحدة الاسلامية التي كان السلطان يتزعمها آنذاك . الا ان رفقة السلطان والعلامة لم تسفر عن شيء ، بحكم العداوات والخلافات العميقة التي كانت تباعد بين اجزاء العالم الاسلامي . وفي سنة ١٨٩٧ حضرته الوفاة ، نتيجة مضاعفات ناجمة عن عملية في حلقه . وفي بعض الروايات انه مات مسموما ٤ .

كان الافغاني ، كما يتبين من هذه السيرة المختصرة رجلا ثوريا ، الهبته حمية دينية حادة لتحرير الشعوب الاسلامية وترقيتها . وكانت رحلاته الاوروبية قد ابرزت له ما اتصفت به هذه الشعوب من الجهل والتخلف . وقد جسدت رفقته المشؤومة للسلطان عبد الحميد ، حلمه بخلافة اسلامية شاملة ، متحررة من ربقة الحكم الاجنبي . وعلى الرغم من انهيار هذا الحلم، فان الزخم الفكري الذي مد به مشروع الجامعة الاسلامية وحركة التحديث ، انما تجلى في نشاط اتباعه ، لا سيما محمد عبده ، الذي سنتطرق اليه بعد قليل .

التصدي للمذاهب الالحادية

وعلى الجملة ، فان الافغاني لا يبرز حقا كمفكر نظامي او متكلم مفوه . فمؤلفه المنشور الوحيد ، « الرد على الدهرية » الذي كتبه اصلا بالفارسية، مؤلف ظرفي ينقصه العمق والتبحر نظير امثاله من المؤلفات الجدلية . وعلى الرغم من انه يوجه نباله الكلاميــة ، في هــذا الكتاب ، ضد « النتشرية » (الفلسفة الطبيعية) الانتقائية التي اخذ بها أحمد خان (توفي ١٨٩٨) ــ وكان قد التقى به اثناء زيارته الى الهند سنة ١٨٧٩ م ــ فقد كان يقصد الى أبعد من ذلك . فمن بين الماديين او « الدهريين » الذين تعمد مهاجمتهم ديمقريطس وداروين ، بداعي انكارهما لوجود الله تصريحا او تلميحا ٦ .

دور الدين في توجيه المجتمع

وبعد ان يبطل الافغاني الفلسفات المادية والدهرية الملحدة ، يعمد الى التدليل على الدور العظيم الذي لعبه الدين في ميداني المدنية والرقي . لقد علم الدين الانسان ثلاث حقائق كبرى : (أ) الطبيعة الروحية او الملائكية في الانسان ، التي جعلته اشرف المخلوقات ، (ب) ايمان كل طائفة دينية بتفوقها على سائر الطوائف الاخرى ، (ج) التحقق من ان حياة الانسان الدنيا ان هي الا تمهيد لحياة أخرى ، في عالم لا حزن فيه ولا الم ، قدر للانسان ان يلحق به آخر الامر .

فالحقيقة الاولى حملت الانسان على الترفع عن الانقياد لميوله البهيمية، والعيش بسلام ووئام مع اقرانه ، والتحكم بغرائزه الحيوانية ؛ وادت الثانية الى التنافس المحمود بين الامم ؛ فبمقدار ما تلتزم الامم بهذه الحقيقة ، يتاح لها الترقي في معارج التقدم والسعي وراء المعرفة ، والابداع في الصنائع التي هي من مقومات المدنية . اما الحقيقة الثالثة فقد ولدت في نفس الانسان الجنوح نحو عالم أسمى لا بد من ان يلحق به آخر الامر ، ويطهر نفسه من الشرور والاحقاد التي ينزع اليها بالطبع ، ويعيش بحسب مقتضيات السلام والعدل والمحبة .

كذلك غرس الدين في نفوس ابنائه ثلاث خصال : الاولى الحشمة التي تحصنهم من ارتكاب القبائح ، وتحملهم على التوبة ؛ والثانية الامانة التي لا يقوم بناء اجتماعي سليم الا بها ؛ والثالثة الصدق الذي يستحيل قيام الاجتماع البشري بدونه .

شواهد من عبر التاريخ

فاذا تصفحنا تاريخ الامم الكبرى في ضوء هذا التحليل ، تبين لنا ان عظمتها انما كانت منوطة بالتحلي بهذه الخصال . وهكذا نرى ان اليونان ، وهم شعب قليل العدد، استطاعوا بفضل هذه الخصال ان يقاوموا امبراطورية كبرى هي المملكة الفارسية ، وان يتغلبوا اخيرا عليها ٧ . الا ان المذهب الدهري الذي دعا له ابيقورس ، وفلسفة اللذة التي نادى بها ، ما ان قوّضا أسس العقيدة اليونانية ، والايمان بكرامة الانسان ومصيره السماوي ، حتى تفشى الاستهتار والفساد في طبقات هذا الشعب وادى الى انهياره ووقوعه تحت حكم الرومان .

كذلك قدماء الفرس الذين كانوا اصلا شعبا عريقا ، عاثت تعاليم مزدك فسادا في طباعهم فاصيبوا بالانحلال الخلقي والاجتماعي مما ادى الى خضوعهم لحكم العرب .

اخطار الالحاد والاشتراكية

والامة الاسلامية ذاتها قامت اصلا على اسس دينية وخلقية راسخة . الا ان قيام الدهرية في مصر وبلاد الفرس في القرن العاشر ، تحت ستار الباطنية (الاسماعيلية) ، لم تلبث ان قوضت اسس العقيدة ، وزرعت بذور الشك في نفوس المسلمين ، واباحت لاتباعها الخروج عن التكاليف الدينية والزواجر الخلقية، زاعمة ان هذه التكاليف والزواجر انما وضعت من اجل ضعاف العقول . وما ان فقد المسلمون شكيمتهم الخلقية ، حتى دب الضعف في نفوسهم فاستطاعت « جماعة من قزم الافرنج » ٨ ان يكتسحوا بلادهم ويقيموا فيها نحو مائتي سنة . وبعد ذلك بقليل تمكنت جحافل جنكيز خان من ان تجتاح البلاد الاسلامية ، وتدمر المدن وتهدر دماء سكانها .

وفي اعقاب سقوط الامبراطورية الرومانية ، كان الفرنسيون قد ضربوا بسهم وافر من التقدم في ميدان الاداب والعلوم واصبحوا اعظم امة في اوروبا . الا ان القرن الثامن عشر حمل الى تاريخهم الحضاري تبدلا جذريا . فقد احيا فولتير وروسو ابان هذا القرن ، باسم الانارة العقلية والعدالة الاجتماعية ، المذهب الدهري الذي وضعه ابيقورس . فانكرا المعتقدات الدينية وانزلاها منزلة الخرافات ، وجحدا وجود الله ، واقاما مكانه آلهة العقل . وكان من جراء هذه الاضاليل ، اندلاع تلك الفتنة التي تعرف بالثورة الفرنسية ، والتي لم يستطع نابوليون نفسه ان ينقذ بلاده من

وبلاتها . ورافق هذا الانهيار والتفسخ كوارث اشد وادهى ادت الى استفحال خطر الاشتراكية وسقوط فرنسا تحت الاحتلال الالماني . حتى كاد مجدها يصبح اثرا بعد عين ٩ .

ويختم الافغاني هذه التأملات في تاريخ اوروبا بتوجيه المآخذ الخلقية والفلسفية نفسها الى العدميين (النهيلست) والاجتماعيين (السوسياليست) والاشتراكيين (الكمونيست) . كما يدعوهم على التوالي . فبحجة مساندة الضعفاء والمساكين ، نادى جميع اولاء بالغاء الامتيازات الانسانية كافة ، واباحة كل الممتلكات . وكم سفكوا من دماء واثاروا من فتن باسم العدالة والمساواة ؛ وقد بنوا مناهضتهم للدين والملكية الخاصة على اساس ان كل الممتلكات منحة من الطبيعة واختصاص انسان ما بها دون سواه خرق « لشرعة الطبيعة » . ويختم بقوله ان دعاتهم ناشطون في انحاء اوروبا ، لا سيما في روسيا ، فاذا استتب لهم الامر فالجنس البشري مهدد بالانقراض . « أعاذنا الله من شرور أقوالهم واعمالهم » ١٠ .

مقومات الدعوة الافغانية

هذا التحليل للعوامل الدينية والخلقية الفاعلة في نشوء الامم وانحطاطها يتصف بالانسجام وبالحمية الدينية التي تعمر جوانبه . ومن الغريب ان « الطبائعيين » او الدهريين الذين يهاجمهم الافغاني هم الفوضويون والاشتراكيون الاوروبيون واسلافهم من المفكرين المتحررين الذين نشطوا في فرنسا قبيل الثورة الكبرى . ومع انه يذكر في « العروة الوثقى » انه قصد الى الرد على « النتشريين » ألهنديين ، فهو لا يذكرهم بالاسم في صلب الكتاب . والاستنتاج البديهي هو ان الافغاني اراد ان يدحض النزعة « الطبيعية » كنظرية عامة ، والتدليل من خلال ذلك على ان موقف « النتشريين » موقف متهافت نظريا .

الاسلام دين العقل

من الخواص الطريفة لهذا التحليل ، الفلسفة التاريخية التي بناه عليها، ودور العقيدة الدينية في ترقي البشر . ومع ذلك ، يرد الدين الى نظام عقلي من المعتقدات الخالية من اي محتوى غيبي . فالاعتقاد الديني الاصيل يجب ان يبنى في عرفه ، على البراهين القويمة والادلة الصحيحة ، لا على تقليد الاباء والاخذ بظنونهم واوهامهم ١١ . وميزة الاسلام انه يأمر اتباعه ان

لا يسلموا باي مذهب لا يقوم عليه دليل ، وان لا ينقادوا للاوهام والوساوس، قال : « هذا الدين يطالب المتدينين بأن يأخذوا بالبرهان في اصول دينهم ، وكلما خاطب خاطب العقل ، وكلما حاكم حاكم الى العقل . تنطق نصوصه بأن السعادة من نتائج العقل والبصيرة ، وان الشقاء والضلالة من لواحق الغفلة واهمال العقل وانطفاء نور البصيرة » ١٢ .

الاسلام دين العقل

وعنوان تفوق الاسلام على سائر الاديان الاخرى ، من البرهمية الى المسيحية والزرادشتية ، يكمن في ان عقائده الرئيسية قابلة للبرهان العقلي وخالية من اي عنصر غيبي . ومن البين ان الافغاني مفكر عصري في نظرته تلك الى طابع الدين العقلي . ومن الواضح ايضا انه ينكر المفهوم التقليدي للجانب الغيبي في العبادة الدينية ، كما عبر عنه الحنابلة والاشاعرة والمتصوفة بوجه خاص ، بل ان المعتزلة انفسهم وهم عقليو الاسلام الاولون ، ما كانوا ليسلموا بهذه الادعاءات المتطرفة . ومع ذلك ، فنزعته العقلية لم تدفع به ، كما دفعت ببعض المفكرين المسلمين ، من ابن الراوندي حتى أبي العلاء الى انكار العقيدة الدينية جملة لتعارضها مع العقل او لانها من قبيل الفضول . بل خلافا لذلك ، بقي كما يتبين من عرضنا هذا ، واعيا كل الوعي لحقيقة الدين ، كعامل جوهري في تركيب الخلق الفردي الفاضل او في بناء الحضارة البشرية وهكذا «فعقلية » الاسلام وبعده الحضاري (وقد جردا من كل عنصر غيبي) سيصبحان من المطالب الرئيسية في تأويل الاسلام تأويلا جديدا في القرن العشرين .

من الافغاني الى محمد عبده

التقى الافغاني ، في اثناء زيارته الثانية لمصر سنة ١٨٧١ ، بمحمد عبده ، العالم الذي كتب له ان يصبح اعظم اتباعه في بلاد الشرق الادنى ، والمروج الاصيل للعنصر الديني في تعليمه . ولد محمد عبده سنة ١٨٤٩ في محلة نصر بمصر ، ومنها انتقل الى طنطا ، حيث تابع دراسته الادبية والدينية على الطريقة التقليدية ١٣ . وكان في اول الامر ينفر من الدراسة ، لكنه التقى في طنطا بالشيخ درويش معلمه الاول ، فترك هذا ابعد الاثر في نفسه. وسنة ١٨٦٦ دخل الازهر ، اعظم المراكز القديمة للدراسات الاسلامية، ولازمه مدة اربع سنوات . الا انه سرعان ما اصيب بخيبة امل ، سببها المناهج

التقليدية ، والاساليب التعليمية القديمة المتبعة فيه ، وكان النقص الاكبر في البرنامج اغفال علم الكلام والفلسفة . ولما كان الافغاني قد نشأ في بلاد الفرس حيث كان لهذين العلمين شأن كبير ، فبدأ محاضراته العامة في مصر بهذين الموضوعين وكان تدريسهما يعتبر في الازهر بدعة من البدع ١٤ . وقد شعر محمد عبده منذ البدء ، بميل قوي نحو استاذه الاجنبي ، الا انه قبل ان يقدم على دراسة مثل هذه المواضيع الخطرة ، اراد الاستئناس برأي استاذه الاول الشيخ درويش ، فكان ان بدد هذا الشيخ الصوفي مخاوفه ، واكد له ان الحكمة والعلم هما افضل السبل الى معرفة الله وعبادته . وان الجهلة والفاسقين لا غير ــ وهم شر أعداء الله ــ يعتبرون دراسة هذه المواضيع بدعة ١٥ .

تأثير الافغاني في محمد عبده

كانت المواضيع التي درسها محمد عبده على استاذه الافغاني تشمل المنطق وعلم الكلام والفلك والالهيات ، في شكلها الاشراقي خاصة ١٦ . والى جانب هذه المواضيع التجريدية ، بث هذا الاستاذ الفذ في صدر تلميذه روحا اجتماعية كانت ميوله الصوفية الاولى قد طمستها او كادت . وكان الاقبال على الشؤون المدنية والسياسية نادرا جدا في مصر حتى ذلك التاريخ ، بداعي النفور العام وغياب المؤسسات البرلمانية . فلم يقتصر الافغاني على بعث الرغبة في التعبير الحر في تلامذته ، بل تزعم حركة التحرر الوطني والفكري في مصر . وقد رأى فيه محمد عبده رائد النهضة الفكرية غير المنازع في مصر الحديثة ١٧ . وأستطاع الافغاني بفضل ميوله الصوفية الخاصة ، ان يحرز ثقة تلميذه هذا ، ويوقظه من ذلك السبات الذي كثيرا ما تولده الصوفية في ذوي النفوس الضعيفة . وقد اشار مدون سيرته وتلميذه المعروف الشيخ محمد رشيد رضا ، مع ذلك ، الى الدور ألذي لعبه معلمه الصوفي الاول الشيخ درويش ، في حمله آخر الامر على التحول الى حياة الخدمة العامة في الميدان الاجتماعي ، واقناعه بان الصوفية انما كانت اعدادا لهذه الحياة ١٨ .

بين التدريس والتحرير

على ان محمد عبده وجد نفسه انطلاقا من محاضراته العامة الاولى على خلاف مع العلماء المحافظين الذين اتهموه بالتنكب عن جادة التقليد .

وكان اقبال التلاميذ على محاضراته في الازهر عظيمـا ، الا ان المواضيـع الفلسفية والخلقية وحتى الكلامية التي كان يتطرق اليها ، لم تلبث ان أثارت حفيظة الاساتذة المحافظين في تلك الجامعة القديمة . ولم تكن معالجته لهذه المواضيع نظرية او جامعية مجردة ؛ بل حاول في محاضراته على « مقدمة » ابن خلدون . مثلا ان يطبق مبادىء فلسفة هذا المؤرخ على الوضع القائـم في مصر ، وان يبث في طلابه روحا جديدة من الاستقلال والتفكير الطليق .

لا تهمنا سيرة هذا المفكر الفذ . ولا نشاطه في الميدان الاجتماعي الا بقدر . فمن تحرير الجريدة الرسمية ، الى عضوية المجلس الثقافي ، ومن هيئة الازهر الادارية الى منصب المفتي الاكبر للديار المصرية ، استطاع ، من خلال المناصب التي تقلب فيها ، أن يلعب دورا هاما في النهضـة الفكرية والدينية التي انطلقت في مصر الحديثة . واهم حدثـين في حياتـه على الصعيد الفكري كانا اشتراكه في تحرير « العروة الوثقى » سنة ١٨٨٤ ، وتوليه في السنة التالية منصبا تعليميا في المدرسة السلطانية في بيروت . وكانت محاضراته في بيروت تتناول العلوم اللغوية والفقهية المتعارفة ، الا انه كان الى ذلك ، يدرس مواضيع المنطق والفلسفة والكلام التي كانت قد أهملت منذ زمن بعيد ، كما مر معنا ١٩ .

العقل والايمان في رسالة التوحيد

على ان محاضراته في علم الكلام ، تؤلف مادة أشهر كتبه العلمية ، أعني « رسالة التوحيد » ، ويمكن اعتبار هذا الكتاب حلقة مهمة في تلك السلسلة الطويلة من المؤلفات الكلامية التي كان علماء المعتزلة قد استحدثوها في القرن الثامن . تبدأ هذه الرسالة بتعريف علم الكلام أو « علم التوحيد » كعلم يبحث في وجود الله ووحدانيته وصفاته وحقيقة الرسالة النبوية . كان هذا العلم ، كما يشير ، معروفا عند الامم قبل الاسلام ، ولكنهم قلما كانوا ينحون فيه نحو الدليل العقلي ، فكـان علماؤهم يتذرعون بالبيّنـات الفائقة للطبيعة أو الخارجة عنها ، ب « المعجزات » أو الخرافات أو الخطابيات . ولما جـاء القرآن غيّر ذلك كله ، فبين بصورة لا تضارع « ما أذن الله لنا ، وما أوجب علينا ان نعلم ؛ لكن لم يطلب التسليم به لمجرد انه جاء بحكايته ، بل ادعى وبرهن وحكى مذاهب المخالفين وكر عليها بالحجة » ٢٠ . وبالاختصار ، أقام العقل حكما فاصلا في اقرار اليقين ، وبنى أحكامه الخلقية على اساس عقلية . وهكذا « تآخى العقل والدين لاول مرة في كتاب مقـدس على لسان نبـي

مرسل ، بتصريح لا يقبل التأويل » ٢١ . فتقرر لـدى المسلمين ان العقل لا غنى عنه في التسليم بالكثير من المعتقدات ، كوجود الله ، وارسال الرسل، وادراك فحوى الرسالة ، والتصديق بها . وتقرر لديهم ايضا ان من هـذه المعتقدات ما قد يعلو على الفهم ، الا انه لا يناقض العقل .

الحركة الكلامية في رسالة التوحيد

الا ان الخلافات السياسية اولا ، والمجادلات الكلامية في مـا بعد ، لم تلبث ان شقت وحدة الصف الاسلامي . وكان اول من اذكى نار الجدل في مسائل الكلام واصل بن عطاء ، الذي انفصل عن استاذه الحسن البصري . ومهد بذلك لقيام فرقة الاعتزال . وتمكن الاشعري في مـا بعد من تقريب شقة الخلاف بين تمسك المعتزلة بالعقل وتزمت خصومهم (الحنابلة) ، حتى اصبح رايه يعرف بمذهب اهل السنة والجماعة ٢٢ .

اما الفلاسفة الذين ظهروا بادىء الامر ، فقد أخذوا بالفكر المحض ، فرحب بهم أهل الدين ، لاتفاق أساليبهم العقلية مع ما دعا اليه القرآن ، من الاخذ باسباب العقل . الا أن الموقف لم يلبث ان انقلب لسببين :

الاول ، الاعجاب المفرط بفلاسفة اليونان ، لا سيما افلاطون وارسطو ، وتقليدهما دون تحفظ ؛ والثاني زج انفسهم في المنازعات القائمة بين علماء الكلام ، مما أثار حفيظة العامـة عليهم . فجاء الغزالي وحمل عليهم حملة تجاوزت حدود الاعتدال ، وزاد في الطين بلة استغلال طلاب الملك للاختلاف بين الفئات الفكرية والدينية المتناحرة فأذكوا روح الشقاق بينهم . ولم يلبث الجهل والضبابية العقلية ان انتشرا ، حتى ذرّ قرن العداوة ثانية بين العلم والدين ، بعد ان كان القرآن قد وفق بينهما ٢٣ .

هذا العرض التاريخي لتطور النزعة العقلية في الاسلام لا يخلو مـن روعة ؛ اولا لطرافته ، وثانيـا للنجاح الذي أحرزه في ما بعـد في أوساط المجددين . ومع ان الاساس التاريخـي الذي بنيت عليه قد يكون موضع نظر ، الا ان محمد عبده يمضي قدما في تطبيقه على امهات العقائد الاسلامية. وهكذا فجوهر الاسلام عنده معرفة الله بصفاته الذاتية « اعتمادا على الدليل، لا استرسالا مع التقليد » ، كما ارشد اليه القرآن . فالتقليد يتنافى مع ما حث عليه الكتاب الكريم من النظر في عجائب الكون ، واستنكار الاخذ بما اعتقده الاباء دون فحص او تمحيص .

الصفات الالهية في رسالة التوحيد

اما محتوى « رسالة التوحيد » الكلامي ، فيتخذ شكلا مالوفا منذ عهد ابن سينا . فبعد ان يعالج مفاهيم الواجب والممكن والمستحيل ، يتطرق الى مسألة واجب الوجود . هذا الواجب يتصف حكما بالقدم والبقاء ، وانتفاء التركيب أو طريان العدم والجسمانية عنه . ومن صفاته الوجودية ، صفات الكمال ، اعني الحياة والعلم والارادة ، فضلا عن القدرة على افاضة هذه الكمالات على ما عداه من الموجودات ٢٤ . ثم ان النظام والتدبير العجيبين اللذين نشاهدهما في الكون يشهدان على علمه وحكمته الفائقتين. وهذا العلم خلو من جميع انحاء النقص الذي يعتور علم الممكنات بداعي ما يلحقها من التغير وما تفتقر اليه من الالات . والارادة تجب له بحكم علمه ، ما دام كل ما يوجد عنه من الممكنات ، فانما يوجد وفقا لعلمه وعلى الوجه الذي يقتضيه . الا ان هذا المفهوم للارادة الالهية يتنافى مع مفهوم العامة لها وهو ان الله حر في الاقدام على الفعل او الاقلاع عنه ، وهذا يعارض استحالة التغير في علمه وارادته ٢٥ .

وثمة طائفة اخرى من الصفات التي يسندها القرآن الى الله ، كالكلام والسمع والبصر ، وهي صفات لا يمكن اقرارها بالرجوع الى دليل العقل وحده . الا انها ليست مع ذلك منافية لدليل العقل ٢٦ .

العلم والارادة في رسالة التوحيد

ومن البوادر الطريفة التي وقعت لمحمد عبده في سياق الكلام على العلم البشري ، بادرة يتجلى فيها تردده بين نزعة المعتزلة والفلاسفة العقلية، ونزعة « السلف الصالح » النقلية — وهي التي اعطت الحركة « السلفية » التي اطلقها هو في مصر اسمها هذا . فهو يستشهد ، على غرار الغزالي ، بحديث نبوي ضعيف يقول : « تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا » ، في تأييد موقف لاادريّ صريح يتنافى مع نزعته العقلية التي كثر اللغط حولها . فموضوع العلم البشري، كما يقول، هو الجوانب العرضية للاشياء التي تقع تحت الادراك البشري ، وقد يتيسر له التطرق من ثم الى معرفة مناشئها وانواعها والقوانين التي تتحكم بها . اما ادراك كنه الاشياء فمما لا يطاله العقل ، وكذلك ادراك البسائط التي تتركب منها الاشياء ٢٧ . وتعليل ذلك عنده أن معرفة كنه الاشياء لا يدخل في نطاق التدبير الالهي المؤدي الى النجاة ، او التدبير البشري الرامي الى المنفعة او اللذة . فالتدبير

الالهي يقضي بأن يشتغل الانسان بما يناسب مداركه ، لا بما يفوق هذه المدارك . مثال ذلك ان المرء يكفيه ان يعلم من امر النفس انها موجود حي ، اما هل النفس عرض أم جوهر ، وهل هي مفارقة للجسم ام لا ، فاسئلة لا طائل تحتها . كذلك يكفيه أن يعرف من امر الخالق انه موجود ، وانه لا يشبه الكائنات ، وانه ازلي حي ، عالم ، الخ . اما هل الصفات زائدة على الذات فيه ، وهل كلامه غير ما اشتملت عليه الكتب السماوية من معان ، فاسئلة لا طائل تحتها ايضا . والفلاسفة والمتكلمون الذين شغلوا انفسهم في هذه المسائل تورطوا في الادعاء والسفه ٢٨ .

القدر والعدل

ومن القضايا الاخرى التي اثارت فريقا من المسلمين على الآخر ، المسؤولية والجزاء ، والحرية والقدر . فمنهم من قال قول المعتزلة ان الله ملزم برعاية الاصلح لعبيده في افعاله ؛ بينما ذهب آخرون مذهب الاشاعرة والحنابلة الى ان افعال الله لا تخضع لاي الزام . وخطأ الفريق الاول انهم نظروا الى الله نظرتهم الى عبد ينفذ اوامر سيده ، بينما نظر الفريق الآخر اليه نظرتهم الى سلطان متعسف يفعل ما يحلو له دون حساب . الا ان الفريقين متفقان في ان افعاله تفصح عن حكمته وان الهوى او العبث لا يمكن ان يسند اليه، لما يتصف به من كمال المعرفة والارادة . والخلاف بين الفريقين لا يعدو في الغالب اللفظ . والفريق الاول اذ ينسب اليه الضرورة ، وصف نفسه بالسفه؛والفريق الثاني اذ ينسب اليه العبث،وصف نفسه بالجهل٢٩ .

حرية الارادة

كذلك اثارت حرية الارادة جدلا لا نهاية له . والعقل السليم يشهد ان الفاعل العاقل مدرك لافعاله مختار لها . وعندما يخفق في بلوغ مأرب ما ، بحكم تدخل قوة لا طاقة له على مغالبتها ، يضطره التفكير الصحيح الى الاقرار بوجود قوة عليا تدبر الكون بأسره وتتحكم بأحداثه . ومع ذلك فمن انكر ان للفاعل نصيبا من المسؤولية عن الافعال التي يقوم بها ، فقد انكر مفهوم التكليف أصلا ، وهذا المفهوم هو اساس الاعتقاد الديني . والمشكلة الكبرى هي تحديد الصلة بين القدرة الالهية وبين الاختيار ، كصفة من صفات الفاعل العاقل . وحلها جزء من اكتناه « سر القدر » الذي نهينا عن الخوض فيه٣٠ .

وتفترض حرية الاختيار ضرورة القدرة على التمييز بين الخير والشر .

وهذا التمييز شبيه بالتمييز بين الجميل والقبيح ، والنافع والضار ، واللذة والالم . وجميع هـذه المقولات ، في رأي محمد عبده ، تعرف بالبديهـة ، وموضوعاتها تؤلف جانبا من الوقائـع التي تجري في الكون ، ولا يشك في بداهتها - الا الجاهل او الاحمق ٣١ .

وبحكم التفاوت في مدارك البشر ، تباينت قدرتهم على معرفـة الله وادراك الحياة الاخرى ، والاهتداء الى السبل الموصلة الى السعادة ، في هذا العالم وفي العالم الآخر . لذا احتاج العقل البشري الى معين يعينه على ادراك الافعال الفاضلة والتسليم بالمعتقدات الدينية الصحيحة التي تتوقف عليها سعادته آخر الامر . وهذا المعين هو النبي ٣٢ .

النبـوة

ويدور جزء كبير من « رسالة التوحيد » على مسألة النبوة او الوحي ، وهي مسألة كانت منذ عهد الباقلاني تؤلف جزءا لا يتجزأ مـن المصنفات الكلامية المماثلة . ويقرر محمد عبده هنا ضرورة الرسالة النبوية وامتيـاز المعرفة البشرية ، ودور المعجزات في تأييد رسالة الانبياء . وموقفه من المعجزة في قوتها التأييدية لا يختلف عن موقف المتكلمين التقليديين ؛ لكنه يشدد على ان المقصود بالمعجزة ، ليس بالضرورة ، ما يناقض العقل ، بل ما يفوقه وحسب . ولما كانت المعجزة تخدم غرضا دينيا رفيعا ، فهي تختلف جذريا عن الشعوذة او السحر .

الغرض الرئيسي من الرسالة تهذيب الاخلاق ، لذا كان من الخطل ان نلتمس في الكتاب الكريم اجوبة عن الاسئلة العلمية او التاريخية ، كما حاول بعض نصراء الاسلام مؤخرا . فالاشارات الجغرافية والتاريخية والفلكية ، الواردة في القرآن ، لم يقصد منهـا النظر العلمي ، بـل التدليل على حكمة الخالق ، والاعتبار الخلقي او الديني . فالقرآن كثيرا ما يحث قارئه على التفكر في عجائب المخلوقات ، من حيث دلالتها على حكمة صانعها ، وعلى طلب المفيد من المعارف دون سواه .

فضائل الاسلام

ان الاسلام هو آخر رسالة انزلها الله على محمد ، « خاتم الانبياء » واكملها . فهو يقر ، كما لم يقر دين سواه ، بثنائية الانسان ، على اعتبار انه مواطن في عالمين : ديني ودنيوي ، وبوجوب خضوعه لسلطة الله دون سواه ،

وبعدم التسليم الا بالحقائق التي يدل العقل على صحتها وعلى هذا النحو حرر الاسلام اتباعه من ربقة السلطات السياسية والدينية الاخرى واقر حقهم بالعيش على الوجه الذي يختارونه في ضوء بصيرتهم . اضف الى ذلك انه اثبت حقهم بالتمتع بمباهج الدنيا ، شريطة الا يتجاوزوا حدود الاعتدال في ذلك . وهذا التمتع يكون في بعض الاحوال جزاء لهم على طاعتهم ، بينما يكون في بعض الاحوال الاخرى ، نتيجة جدهم واجتهادهم . وقد بلغ من شمول الاسلام انه لم يدَع جانبا من جوانب الحياة الروحية والخلقية والفكرية الا وشرع الشرائع المناسبة لها ٢ .

بين محمد عبده وغبريل هانوتو

لسنا بحاجة الى اطالة القول في نشاط محمد عبده « الحجاجي » . فمقومات مذهبه التجديدي جميعا ترد في نطاق هذه الرسالة الكلامية ، التي تعوض بفصاحتها عما ينقصها من احاطة . الا اننا لا نستطيع اغفال ذكر اشهر محاجاته واعنفها مع غبريل هانوتو ، وزير الخارجية الفرنسية آنذاك ، الذي اثار ما دعاه « مسألة الاسلام » ٢٤ . اي قدرة الاسلام على مواجهة تحديات المدنية الحديثة ، وهي مشكلة ما زالت ، بعد مرور اكثر من نصف قرن ، تشغل المفكرين المسلمين حتى اليوم .

تعليل الاخذ بالقدر

في الرد على اعتراضات هانوتو ، وسواه من نقدة الاسلام الاوروبيين ، يتذرع محمد عبده ، على غرار الافغاني ، بالجواب الرسمي الذي اخذ به نصراء الاسلام : اي ضرورة الفصل البات بين الاسلام والمسلمين ـ بين مجموعة المعتقدات والعبادات التي كانت عنوان نهضة البشرية في القرن السابع ، وسلسلة القلاقل السياسية والعسكرية التي حطمت وحدة الشعوب الاسلامية ، السياسية والدينية . ان التصدع الذي اصاب هذه الوحدة من الداخل سببه العناصر الاجنبية التي تسللت الى صلب الخلافة في العصر العباسي ؛ وانحطاط الاسلام اليوم ليس الا حلقة في سلسلة من الاحداث التي بدأت بظهور الاسلام ، وبلغت ذروتها بعد قرن واحد ، في حقبة من التقدم لا نظير لها في تاريخ البشر . ففي زمن كانت فيه اوروبا تعيش في ظلمة حالكة ، كان الشرق يشع بنور التسامح والانطلاق الفكري ، الذي لم يلبث ان امتد عن طريق الاندلس الى اوروبا الغربية ٢٥ .

وهو يجيب عن الادعاء بأن الاسلام ، نظرا لروح الجبرية التي بثها في معتنقيه ، قام عقبة في وجه تقدم الشعوب الاسلامية ، بقوله اولا ان الجبرية بأشكالها المختلفة ليست وقفا على الدين الاسلامي ؛ وثانيا ان الاسلام قد اقر حرية الاختيار والكسب ، في ما يقرب من ٦٤ آية ، على الرغم من تأكيده على هيمنة السلطة الالهية على كل ما يجري في الكون . كذلك انكر النبي محمد والصحابة ما تنطوي عليه الجبرية من اتكال وتخاذل . الا ان تسرب العناصر الاجنبية الى صميم الاسلام ، وانتشار حلقات الدراويش ، ادخلا في روع العامة من المسلمين ، ان التسليم بالجبر من مقومات الدين ٣٦ .

الدفاع عن وحدة السلطتين

ومن القضايا الاخرى التي أثارها هانوتو ان انفصال السلطة الروحية عن السلطة الزمنية في المسيحية ، اي بين ما لله وما لقيصر ، قد فتح الباب واسعا امام تقدم الشعوب الاوروبية ، في حين ان الترابط الحتمي بينهما في الاسلام ادى الى جمود الشعوب الاسلامية ٣٧ . ان جواب محمد عبده اصبح المثال الذي احتذاه نصراء الاسلام منذ ذلك التاريخ . ومؤداه التأكيد على الوحدة العضوية في النظرة الاسلامية الى الكون ، واعتبار هذه الوحدة دليلا على تفوق الاسلام الذي يأبى هذا الفصل الاعتباطي بين الروحي والزمني . ولما كان الاسلام « دين الفطرة » لم يكن شعاره « اعطاء قيصر ما لقيصر وما لله لله » ، بل اخضاع قيصر لله ومحاسبته على ما يأتيه من الافعال الحسنة والسيئة ٣٨ . والاسلام خلافا للمسيحية ، لا يأمر اتباعه بالانقطاع عن الدنيا ، ونبذ ملاذها جميعا ، بل هو يقرر ان « صحة الابدان مقدمة على صحة الاديان » ، لذا اباح التمتع بالطيبات من الرزق : من مأكل ومشرب وزينة ومنكح ، على شريطة الاعتدال والوقوف عند الحدود الشرعية ٣٩ .

من محمد عبده الى رشيد رضا

كان اشهر تلامذة محمد عبده واتباعه الشيخ محمد رشيد رضا (ت ١٩٣٥) . ولد في طرابلس بلبنان ، ثم هاجر الى مصر سنة ١٨٩٧ بغية طلب العلم على محمد عبده . ومع انه كان يميل اصلا الى التصوف ، الا ان مطالعة « العروة الوثقى » الهبت حماسته لاصلاح الاسلام وتجديده ، وهو الهدف الذي كان الافغاني ومحمد عبده قد جعلاه المطلب الوحيد الجدير بالمسلم الاصيل في العصور الحديثة . وقد تجلى نشاطه التاليفي في تأسيسه

سنة ١٨٩٨ لمجلة « المنار » ٤٠ التي وقفها على الدعوة الى الاسلام والتأكيد على الجوانب الخالدة في رسالته . ويمكن اعتبار هذه المجلة بمثابة التكملة « للعروة الوثقى » التي كانت قد توقفت في أواخر السنة الاولى لصدورها . وجرت « المنار » على غرار « العروة » وراحت تنادي بالوحدة الاسلامية وباقامة امبراطورية اسلامية واحدة ، على راسها السلطان العثماني ٤١ .وكان اساس المنهج الاسلامي الذي تبنته « المنار » التأكيد على صحة المعتقدات الاسلامية المطلقة ، فضرورة العودة الى الصراط المستقيم الذي نهجه «السلف الصالح» ، الذين كانوا يستنيرون بالقرآن والحديث قبل انتشار البدع والاهواء .

هذه الدعوة « السلفية » لم تكن لتحتوي على عناصر جديدة لم يناد بها ابن تيمية في القرن الرابع عشر او الافغاني ومحمد عبده في التاسع عشر . فقد كانت في ابلغ اشكالها أعادة لنداء الحنابلة الجدد بضرورة العودة الى طرق السلف القويمة ، وقد صيغت بعبارات اشد انسجاما مع الظروف السياسية والثقافية التي عايشتها الشعوب الاسلامية في اواخر القرن الماضي ، وما زالت أصداؤها تدوي في الاوساط الفكرية المعاصرة في مصر وفي سائر انحاء العالم الاسلامي .

الفصل الثاني

التجديد في الهند

سيد احمد خان، امير علي، محمد اقبال

رائد التجديد احمد خان

ان اول مجدد يعتد به في تاريخ الاسلام بالهند هو سيد احمد خان البهادوري . ولد في دلهي سنة ١٨١٧ ، وتلقى الدروس الدينية التي كان ابناء المسلمين الاثرياء يتلقونها ، وكتب مقالات دينية وتاريخية عديدة كانت تعكس ميول الوهابيين المحافظة ٤٢ . وبعد فتنة سنة ١٨٥٧ . عمل جاهدا على التقارب بين المسلمين والانكليز ، واستنبط نمطا جديدا من العقيدة الاسلامية لا يختلف جذريا عن المسيحية . وكان مرد التشابه بين هاتين العقيدتين على زعمه ، الى نظام خلقي طبيعي لا اثر للعناصر الغيبية فيه ، وهو الذي رد عليه الافغاني في كتابه « الرد على الدهرية » ، كما مر معنا . وفي سنة ١٨٧٠ قام احمد خان بزيارة قصيرة الى انكلترا تعرّف في اثنائها الى الثقافة الغربية (البريطانية) وبلغ اعجابه بها حد الاسراف . ولدى عودته الى الهند شرع باصدار مجلة باللغة الاوردية دعاها «تهذيب الاخلاق»، وبوضع تفسير للقرآن بالاوردية صاغه بأسلوب عقلي حديث . كذلك أسس سنة ١٨٧٥ الكلية الانكليزية الشرقية المحمدية ، التي تحولت في ما بعد الى « جامعة عليكره » .

الحقيقة الدينية والعقلية الطبيعية

ان محك الحقيقة الدينية ، في رأي احمد خان ، هو اتفاقها مع مقاييس العقل الطبيعي . لذا راح ، في تفسيره للقرآن ، يؤوّل الاحداث المعجزة او الخارقة تأويلا يتفق مع هذه المقاييس، وبعبارة اخرى يفسرها تفسيرا طبيعيا. اما المصادر الاخرى للعقائد او الشعائر الدينية ، كالاحاديث والاجماع ، فقد رفضها جميعا ، وجعل من النص القرآني ، لا سيما السور المكية منه، اساسا لمذهب خلقي وروحي يتفق كل الاتفاق مع الطبيعة Nature . من هنا

نشأ اسم « النيتشرية » الذي اطلق على اتباعه . وعنده ان كل اعتقاد او فعل يمكن التدليل على انه لا يتفق مع هذا المذهب جـدير بالرفض ، كالحرب والعبودية واستعباد الرجل للمرأة ٤٢ .

من احمد خان الى امير علي

كان لهذه الروح التحررية ممثلون آخرون في الهند . ولعل السيد امير علي (ت ١٩٢٨) أبرز هؤلاء في العقود الثلاثة التي تلت وفاته . ان أمير علي كان يوافق احمد خان اصلا في آرائه التحررية ، فقد دفع قدما بآراء احمد خان هذه مستأنفا التدليل على انسجام الاسلام مع التحررية العصرية . ويذهب امير علي الى ان روح الاسلام يمكن ردها الى تلك الفكرة ذاتها التي تقوم عليها النزعة التحررية . وهو يزعم كما زعم قبله عدد من المفكرين المسلمين ، شيمة رشيد رضا مثـلا ، بأن جدة التحررية الحديثـة ليست الا وهما ، وان للمسيحية الغربية والعلم الغربي اساسا راسخا في التراث الاسلامي ٤٤ .

اهمية البعد التاريخي في الاسلام

ان حس امير علي التاريخي ، كما يبدو ، ادق من حس احمد خـان ، وفهمه للاسلام كدين في بعده التاريخي اعمق جدا . تدل على ذلك اشاراته العديدة المستفيضة الى تاريخ الآداب والفلسفة والعلوم الاسلامية ، وكتابه المعروف « مختصر تاريخ المسلمين » ، الذي ظهر اولا سنة ١٨٩٩ . فهو لا يتجاهل في هذا الكتاب النواحي القاتمة في التاريخ الاسلامي ، ولكنه يعللها بأنهـا نتائج طبيعية لعوامل الفســاد والانحلال التي تتعرض لها جميـــع الحضارات . وعنده ان التبعة في هذه الاحوال ، كما رأى الافغاني ومحمد عبده قبله ، ينبغي ان لا تلقى عـلى عاتق الاسلام ، بل على عـاتق الشعوب الاسلامية التي ضلت عن حقيقة دينها او قصرت عن بلوغ المثل التي وضعها لهم . والاستغراق في التاريخ ، كما يحذر ، ينبغي ان لا يقوم عقبة في وجه التقدم ، بل ان يكون حافزا على التقدم المطّرد ، وذلك باستغلال الاساليب الشرعية الخاصة بالاجتهاد والتي قامت عليها امجاد صدر الاسلام ٤٥ .

رسوخ القيم الروحية والخلقية

الا ان امير علي كان اقل تسامحا من احمد خان ، تجاه الاديان الاخرى ، نظير البوذية والبرهمية والمسيحية ، فنظرته الى البوذية والبرهمية تشارف

السخرية ، والمسيحية التي يشير اليها احيانا بعطف ، لا تنجو دوما من نقده او استخفافه . وعلى العموم فهو يكرر دون تمحيص الفكرة الاسلامية التقليدية القائلة ان المسيحية التاريخية التي عرفها النبي محمد في القرن السابع كانت مسيحية فاسدة ، شوهتها قرون من التناحر السياسي او النزاع العقائدي . وهو ينسب انتصار الاسلام الرائع في القرن السابع الى ما تسببت به المسيحية من اشاعة في العالم ، مما عمل الاسلام على انقاذه منهما ٤٦ . وحتى اليوم ، مع وطأة تصاريف الحدثان ، ومن التأكل الناجم عن قرون من الشقاق ، قد بقي الاسلام في ما رأى سليما معافى ؛ وذلك بداعي ما به من المناعة ضد الفساد ، انفرد بها دون سائر الاديان . وهكذا فنظرته الى الاسلام التاريخي تبقى على الرغم من سعة اطلاعه ، رومانسية الطابع .

ان تحررية امير علي الرومانسية احد الشواهد الباكرة على روح من التبرير العام ، تشيع اليوم في الاوساط الفكرية الاسلامية ، من الهند وباكستان حتى مصر والمغرب . فقد اكد هذا الكاتب ، بفصاحة ومعرفة لم يبلغ شأوه فيهما الكثيرون من معاصريه او لاحقيه ، على رسوخ القيم الروحية والخلقية في الاسلام ، التي جعلت من هذا الدين ، كما يقول : « دين المعاملة والتفكير والتكلم الصحيح ، المبني على المحبة الالهية والتعاضد العام والمساواة البشرية في نظر الرب » ٤٧ . فهو بكل اختصار دين « يتفق اتفاقا تاما مع التيارات التقدمية » وعامل فعال من عوامل التمدن ٤٨ .

من امير علي الى محمد اقبال

ومع كل ما كان لامير علي من اهمية كداعية اسلامي ، فقد كان جل اعتماده في تأويله للاسلام على التبحر التاريخي . على ان اهم محاولة — ولعلها المحاولة الوحيدة — لتأويل الاسلام تأويلا فلسفيا معاصرا هي تلك التي قام بها مفكر هندي آخر وشاعر ذو حس مرهف وعالم واسع الاطلاع على الفلسفة هو محمد اقبال (ت ١٩٣٨) ، فهو عوضا عن ان يستند الى التاريخ في التعبير عن النظرة الاسلامية الى الكون تعبيرا عصريا ، جريا على سنة امير علي ، يعمد الى الاقتباس من التراث الفلسفي الغربي دون تحفظ . ولم يكن غرضه من ذلك التدليل على اصالة النظرة الغربية ، بل كان بالاحرى اتفاقها مع الرؤيا القرآنية للكون . وهكذا فالتنسيق الذي يعمل على بسطه في كتابه « اعادة تركيب الفكر الديني في الاسلام » يشبه بضخامته التنسيق الذي قام به الغزالي قبل ذلك التاريخ بنحو الف سنة ، في كتاب « احياء

علوم الدين » . اما من حيث الجوهر ، فهو اشبه بتنسيق الكندي وابن رشد في التوفيق الذي حاولاه بين نظرة اليونان الفلسفية الى الكون ونظرة الاسلام الدينية اليه . والفرق الرئيسي بين الفريقين ان المقولات التي استخدمها الكندي وابن رشد كانت مستمدة من افلاطون وارسطو وافلوطين ، بينما المقولات التي استخدمها اقبال كانت مستمدة من هيغل وهوايتهد وبرغسون. ولئن تغير الاساتذة ، فان المشكلة في جوهرها ما زالت واحدة ، وهي محاولة سد الثغرة بين الفكر النظري والعقيدة الدينية .

تحصيل اقبال واسفاره

ولد محمد اقبال في سيالكوت من اعمال البنجاب سنة ١٨٧٨ ، وتلقى تعليمه الابتدائي في مسقط راسه وفي مدينة لاهور . وسنة ١٩٠٥ سافر الى انكلترا والمانيا ، حيث تابع دراساته الفلسفية ، ثم عاد بعد ثلاث سنوات الى الهند ليمارس فيها المحاماة . ويقول ولفرد ك. سميث ، ان ثلاثة اشياء تركت اثرا عظيما في نفسه بالنسبة الى اوروبا : الحيوية والنشاط في الحياة الاوروبية ، فالامكانات الضخمة المتوافرة للانسان ، ثم الاثر اللاانساني الذي تركه المجتمع الراسمالي في نفس الانسان الاوروبي ٤٩ ، وقد قوّى الاعتبار الاخير ايمانه بتفوق الاسلام كمثال خلقي وروحي ، فوقف حياته على الدفاع عن هذا المثال وعلى تطويره . وكانت المحاضرات الست التي القاها في مدراس سنة ١٩٢٨ ـ ١٩٢٩ اسهامه الكبير في مهمة ايقاظ ابناء دينه في الهند ، واعادة النظر في الاسلام بمفاهيم معاصرة وحية ، مستمدة بالدرجة الاولى من حصيلة الفكر الاوروبي في القرن التاسع عشر واوائل العشرين .

عنصر التجربة في الدين

ينظر اقبال الى الدين كتجربة مركبة ، عقلية من ناحية وخلقية او روحية من ناحية اخرى. فالدين ليس كما يقول «فكرا بحتا او شعورا بحتا، ولا عملا بحتا ، بل هو تجل للانسان بكامله » ٥٠ . فهو اذن لا يعارض الفلسفة وانما هو جانب هام من ذلك الاختبار الشامل للحقيقة الذي ينبغي ان يكون للفلسفة موضوع عناية وتأمل . وهذا ما يؤيده القرآن بوضوح اذ يخص العلم والتفكير بمركز رئيسي في الحياة . فمن الناحية التاريخية ، كان متكلمو الاشاعرة هم الذين استغلوا استغلالا تاما الاساليب الجدلية المستمدة من الفكر اليوناني في دفاعهم عن العقيدة الصحيحة وفي تحديدهم لمعالمها ٥١ .

ولقد غالى المعتزلة وابن رشد في اعتمادهم على العقل ، حتى غفلوا عن ان الانفصال عن « التجربة الحية » في ميدان المعرفة العلمية والدينية غلط فاضح . اما الغزالي فقد عرّض بنيان الدين ذاته للخطر ، اذ اقامة على اساس مضطرب من الشك الفلسفي القائم بدوره على الزعم ان الفكر المتناهي عاجز عن ادراك اللامتناهي .

ادراك اللامتناهي بالعقل

اذا عجز الفكر ، وقد تصورناه هذا التصور الضيق ، عن ادراك اللامتناهي ، فما ذلك الا لانه : (أ) يخطىء فهم طبيعة هذا اللامتناهي كحقيقة كامنة في الكون ليست تجلياته المتعددة في شتى المفاهيم المتناهية الا فترات خاصة او وجوها معينة لتلك الحقيقة ؛ (ب) يخطىء فهم طبيعة الفكر الفاعلة ، وهي تتفتق عن ذاتها في الزمان من خلال « سلسلة من التخصيصات المعينة » التي يشير اليها القرآن باسم « اللوح المحفوظ » .

ان المفهوم الذي ينطوي عليه القرآن للعالم الحسي هو في جوهره مفهوم حقيقة مخلوقة يندمج فيها الواقع والمثال ويتشابكان ، فتكشف عن مخطط عقلي واضح . ولكنه ليس لهذا السبب « عالما متحجرا » او مخلوقا ناجزا قد فرغ الله من صنعه ، بل هو عالم يحقق ذاته باستمرار في مدى شاسع من ابعاد الزمان والمكان . والانسان ، بوصفه امضى قوة في هذا العالم ، هو الفاعل الرئيسي او المشارك لله في عملية نقل امكانيات الكون اللامتناهية الى حيز الوجود الفعلي ٥٢ .

وجود الاله ونظام العالم

ان الانسان ليدرك طبيعة هذه الحقيقة المعقدة الدائمة التفتق ، من خلال التجربة الروحية . ولهذه التجربة جانب ظاهر او اختباري من جهة ، وجانب باطني او صوفي من جهة ثانية . ومحك اصالتها ليس تطبيقيا وحسب، بل هو فلسفي او نظري ايضا ، ما دامت تلك التجربة لا تخلو من محتوى ادراكي . وبعد ان ينتقد اقبال الادلة التقليدية الاربعة على وجود الله ، اما من حيث انها تبرهن على وجود كائن تزعمه لا متناهيا ، وهو في الواقع متناه ، او من حيث انها تفترض فجوة عميقة بين الوجود والفكر تجعل عملية التدليل عقيمة كليا ، ينتهي الى اقرار وحدة الوجود والفكر . وبناء على هذه المقدمة يتطرق الى التدليل على وجود الله . ومفتاح هذا التدليل عنده هو المفهوم

القرآني الذي ينص على انه « الاول والآخر ، الظاهر والباطن » ٥٣ . لكنه عوضا عن أن يستقل هذه البينة مباشرة ، يسلك طريقا فلسفيا متعرجا يقوده من باركلي الى هوايتهد فراصتل فاينشتين فبرغسون . ان ما ينكره هؤلاء الفلاسفة جميعا ، في عرفه ، هو « فرضية المادية المحضة » التي ابطلتها التطورات الحديثة في الفيزياء النسبية والمفهوم الميتافيزيقي للتحول وللتطور الخلاق .

التطور الطبيعي بين التغيير والاطلاق

الا ان اقبال لا يسلّم بأي من هذه المفاهيم بدون تحفظ . فالتطور الخلاق في نظام برغسون يمكن الاعتراض عليه لانكاره للغائية التي يعتبرها خطأ مرادفة للجبرية المتحجرة . والغائية مع ذلك ليست بالضرورة مغلقة . ففي القرآن مثلا يعتبر الكون في تطور دائم ، الا ان مخطط هذا التطور ليس ثابتا او جامدا . « وعندي » ، كما يقول ، « لا شيء يتنافى مع النظرة القرآنية اكثر من ألفكرة القائلة ان الكون هو التحقيق في الزمان لمخطط قد اعد من قبل » ٥٤ .

ومع ذلك فان فكرة الديمومة المحضة عند برغسون تعطينا « كشفا مباشرا لطبيعة الوجود النهائية » ، كمبدأ روحي او كذات تحقق ذاتها باستمرار ، ليس في الزمان المتعاقب ، بل في حركة داخلية من الدوام او النمو المطّرد . والمسرح الذي تتمثل عليه العملية الخلاقة في تجلي الذات الالهية غير المحدودة ، أو نمط السلوك المنسق الخاصة به من حيث هو ذات مطلقة»، هو الطبيعة . وهكذا « فالطبيعة بالنسبة الى الذات الالهية شبيهة بالخُلق بالنسبة الى الذات البشرية » ٥٥ . ولم يعبر برغسون وحده عن هذه الفكرة الحية في التحقيق الدائم لامكانيات الله الخلاقة ، بل هذا ما قاله غوته ايضا .

الذرية الروحية في مذهب اقبال

وفضلا عن النظريات الفلسفية والعلمية الحديثة ، يجد اقبال نظائر لهذا المفهوم ألحي لله ، كارادة او طاقة خلاقة ، في مذهب المتكلمين الاشاعرة في الذرة او الجزء . فالعالم في رأي الاشاعرة ، ليس نظاما قائما من الذوات الجوهرية ، الشبيهة بجواهر ارسطو ، بل هو تيار من الذرات التي يخلقها الله باستمرار ، مقرون بتيار من الاعراض الايجابية او السلبية التي تتوقف

عليها طبيعة الموجودات المخلوقة في الكون ٥٦ .

ولكي يضمن اقبال اتفاق هذه النظرية مع روح الاسلام ، يعمد الى تأويل المذهب الذري عند الاشاعرة « كمونادولوجيا » ، او تعددية روحية ، يعتبر بحسبها كل جزء من اجزاء الوجود او عنصر من عناصره كائنا روحيا اي ذاتا او نفسا . وكلما تعالت الذاتية او الوعي،تعالى وجود الذات، فباتت اقرب الى الله . وهو ينكر مفهوم الاشاعرة للنفس كعرض باعتبار انه ناشز، ويستعيض عنه بمفهوم الذات الروحية ، كجوهر نفسي بسيط وغير متجزىء او متحول ، هو بمثابة المحور لاحوال الانسان الذهنية والعاطفية . وصاحب هذا المذهب الاشهر في الاسلام ، في عرفه ، هو الغزالي . بهذه النظرة نتغلب على الثنائية العرضية المؤلفة من النفس والجسم ، وتبدو الذات المتناهية كمظهر للذات المطلقة الحالة في الطبيعة ، والتي يدعوها القرآن «الاول والآخر والظاهر والباطن» ٥٧ .وقد عبر كبار المتصوفة كالحلاج والبسطامي والرومي، تعبيرا فذا عن هذه الحقيقة ، في شطحاتهم التي اعتبروا بحسبها الذات اللامتناهية عين الذوات المتناهية ٥٨ .

النزعة الاستقرائية في الثقافة الاسلامية

وعند اقبال ان الفكر الاسلامي في مدافعته للفلسفة اليونانية ، انما اعاد التأكيد على الحس القرآني بواقعية الوجود في شكليها الحسي والروحي . وبهذا المعنى ، تمثلت بولادة الاسلام ولادة « العقل الاستقرائي » ، الذي اتاح الفرصة لقيام ثقافة ذات نمط عصري . وعملت ردود عدد من المتكلمين ، كابن حزم وابن تيمية ، على المنطق الارسطوطالي في تعبيد الطريق امام منطق جون ستوارت ميل الاستقرائي، والنزعة التجريبية في الفكر العلمي الحديث . وينسب المؤرخون الاوروبيون عادة الى روجر بيكون ادخال الروح الاستطلاعية الجديدة في البحث العلمي ؛ ولكن اقبال يسأل : « أين تلقى روجر بيكون دراسته العلمية ؟ » ويجيب فورا عن سؤاله : « في جامعات اسبانيا الاسلامية » ٥٩ . وهذا يثبت بصورة قاطعة ، في رأيه ، ان الدعوى القائلة بأن الفلسفة اليونانية حددت طابع الثقافة الاسلامية لا اساس لها قط . فبينما كانت الفلسفة اليونانية تعنى بالتجريدات بالدرجة الاولى ، كانت الثقافة الاسلامية تدور على الحسيات اصلا ، وبينما كان هدف الفكر اليوناني التناسب ، كان هدف الثقافة الاسلامية ، في جوانبها النظرية والصوفية ، استيعاب اللامتناهي والتمتع به ٦٠ .

الفلسفة الحديثة في مذهب اقبال

لن نتوقف طويلا عند تحليل اقبال العام للثقافة الاسلامية ولمفهوم الوجود في الاسلام . فكثيرا ما يستشف في قضايا اسلامية تقليدية مفاهيم هيغيلية او برغسونية بحتة . والعلاقة بين هذه المفاهيم والآيات القرآنية التي يستشهد بها كثيرا ما تجيء واهية جدا . وعلى غرار غيره من المفسرين المجددين للقرآن ، وخاصة في الهند ، يكمن خطأ اسلوبه التفسيري في اهماله للقرائن التي احاطت بالتنزيل القرآني ، أي بما يدعوه المفسرون عادة بأسباب النزول ، اعني الظروف التاريخية التي جرى فيها التنزيل .

اقبال — ما له وما عليه

ومهما يكن من امر ، فقارىء كتاب اقبال « اعادة تركيب الفكر الديني في الاسلام » ، لا يتمالك الشعور الطاغي بسعة علمه ، وبرحابة تأملاته المتافيزيقية والدينية . الا ان لباقته التعبيرية وبراعته الانتقائية كثيرا ما يزعجان القارىء . فهو من ناحية ، كثيرا ما يتطرق من قضية الى اخرى وليس بينهما الا اوهى الصلات . ومن ناحية ثانية ، غالبا ما يستشهد بآراء بعض عظام الفلاسفة والعلماء يدعم بها اقواله ، ولكنه لا يلبث ان ينقلب عليهم ويبرز ما في اقوالهم من تضارب وضعف . وكثيرا ما يبلغ من وفرة استشهاده بالثقات القدماء او المحدثين ، المسلمين منهم والغربيين ، ما يترك القارىء منقطع الانفاس . ففي مدى ست صفحات مثلا يورد الاسماء التالية : باركلي وهوايتهد واينشتين وواصل وزينون ونيوتن والاشعري وابن حزم وبرغسون وكانتور واوسبانسكي ، هذا اذا اقتصرنا على اشهرهم ٦١ .

وعلى الرغم من هذه الهفوات ، لا يمكن انكار ما قام به محمد اقبال من محاولة فذة عميقة الجذور ، لم يبلغ شأوه فيها أي مفكر في القرن العشرين ، لاعادة النظر في المشاكل الاسلامية الاساسية في ضوء اعتبارات حديثة . ولا نستغرب انه كان في غمرة هذه المحاولة ، يجنح الى نسيان مقدماتها ويلقي غير عامد تبعة تفسير القرآن على عاتق طائفة غريبة من الفلاسفة والعلماء ، من باركلي حتى اينشتين . ان جل المجددين والمفكرين المتحررين من المسلمين قد اخطأوا في تجاهل ابعاد الاسلام التاريخية او قللوا من شأنها ، وهو ذنب لا يغتفر . فهم في الكثير من الاحيان ، يستشهدون بالقرآن في تأييد قضايا كلامية او فلسفية لم يحلم بها القدماء ، ولذلك تراهم يبحثون ابدا عن المعاني الباطنية في الآيات القرآنية . ولقد اتقن الصوفيون والاسماعيليون وسواهم

كثيرون هذا الفن ، الا ان الاسلام التقليدي كان دوما ينظر شزرا الى هـــذا المنهج المبتدع . اما اليوم ، فممارسة هذا الفن غير ممكنة باسم العقل او بحجة التقدم الا باعتـــدال ؛ والا آذنت بتقويض اسس الديـــن الاسلامي واستعاضت عنها بأوهام الحالمين وتصورات ارباب الخيال .

واخيرا ، فان المجددين ، بربطهم ما بين النظرة الاسلامية او القرآنية الى الانسـان والعالم ، وبين المراحل الحالية من التطور العلمي ، على غرار ما فعله اقبال خاصة ، قد اقترفوا خطأهم الخطـير الثاني ، ما داموا يلحقون حقيقة الاسلام الدينية بطور من اطوار الحقيقة العلمية ما زال موضعا للشك. واذا كان ثمة عبرة يعلمنا اياها تاريخ الاكتشـاف العلمي ، فهي ان هذه الاطوار العلمية ذات طبيعة زائلة سواء اقترنت بأسماء عريقة ، كأرسطو وبطليموس، او بأسماء رواد محدثين ، كنيوتن وادينتون واينشتين .

الفصل الثالث

الوضع الفلسفي اليوم

المناهضة الفكرية للغرب

عالج كل من الافغاني ومحمد عبده وامير علي واقبال ، كل على طريقته ، مشكلة التجديد ؛ واستخلصوا العناصر الباقية في النظرة الاسلاميــة الى الحياة في عصر متطور هيمنت عليه مقومات الفكر الغربي . ومع أن كلا منهم تلقى تأثير الافكار الغربية ، فقد بقي في صميم نظرتهم التجديدية هاجس من الارتياب بالثقافة الغربية وبتفوق النظرة الاسلامية الى الحياة .

وقد هيمن على الفكر التجديدي في العقود الثلاثة الاخيرة مــن القرن الحالي تلك الروح المناهضة للغرب بذاتها . ففي كثير من الاحوال ، يبــدو الجيل الجديد من المجددين اكثر تطرفا ، وان كانوا اقل تبحرا . لكنهم بصورة عامة يواصلون المجهود النظري نفسه الذي استهله هؤلاء الرواد،ويبسطون القضايا الكبرى ذاتها التي رسموا خطوطها في كتاباتهم الخلاقة .

سيد قطب والغرب المسيحي

من العبث سرد اسماء جميع المفكرين المعــاصرين ، او جلّهم ، ممن اقتصر نشاطهم على تعميم المسائل التي عالجهــا المفكرون الاصيلون الذين اتينا على ذكرهم . فسيد قطب ومحمد البهي يمثلان التيار المناهض للغــرب في الشرق الادنى اليوم . ففي كتابه « الاسلام ومشكلات الحضارة » (١٩٦٣) ينطلق سيد قطب من حكم له على الحضــارة الغربيــة ، هو انهــا فشلت فشلا ذريعا في حل مشكلات الانسان الحديث ، وذلك نتيجة التزامها بالمثال الروحي الاجوف الذي تقيمه المسيحية للحياة وتبشر به ؛ في حين ان الاسلام وحده ، بحكم نظرته الشاملة الى الحياة ، في كلا جانبيها الروحي والزمني ، قادر على تأمين النجاة للانسان المعاصر . فالفصل المصطنع بين جانبي الحياة الديني والعملي لا اساس له في الاسلام . وحتى النزاع بين العلم والدين الذي هو من سمات الحضارة الغربية ، لا اثر له في الاسلام . فالاسلام ،

كما يدلل امير علي واقبال ، كان دوما والعلم على وئام ، بل هو الذي مهد لانطلاق الروح العلمي في العصور الوسطى . الا ان المفاسد التي نجمت عن سوء توجيه هذا الروح في العصور الحديثة ، ان في الصناعة او التكنولوجيا او الاقتصاد او علم الحياة ، لم تكن من صنع الاسلام .

محمد البهي ودعاة الثقافة الغربية

ان مآخذ محمد البهي في كتابه « الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي » (١٩٥٧) أعنف لهجة ، فهو لا يستهدف أعداء الاسلام الغربيين فحسب ، بل يتناول كذلك دعاة التحرر والتجديد من المسلمين ، من محمد اقبال حتى طه حسين ، ممن يتهمهم بالخنوع للغرب . فقد حاول الاول تأويل الاسلام في ضوء مقومات الفلسفة الغربية ، بينما أخضع الثاني دراسة الشعر الجاهلي (سنة ١٩٢٦) للاساليب النقدية المعتمدة لدى العلماء الغربيين ، فقوض بذلك الدعائم الادبية والدينية التي يقوم عليها الفكر الاسلامي. ويندد البهي على صعيد آخر بالعلمانيين من علي عبدالرازق حتى خالد محمد خالد ، لانهم شوهوا طبيعة الاسلام أو اساءوا تأويله ؛ وهو الذي لا يقر ، كما رأينا ، التمييز بين جوانب الحياة الدينية والمدنية . وفي رأيه ان نزعتهم العلمانية هذه مستوحاة ، آخر الامر ، من المفاهيم الغربية او المسيحية المقابلة .

اعتدال العقاد بين المتطرفين

ومن دعاة التجديد المعتدلين الاديب الناقد المعروف عباس محمود العقاد (ت ١٩٦٥) ، الذي شغل مركزا ادبيا وفكريا عاليا في الاوساط الفكرية وحافظ عليه حتى وفاته . ففي طائفة من الكتب الدينية التي صدرت له في مدى ربع قرن ، تناول هذا المؤلف عددا من المشاكل الكبرى التي تواجه المفكرين المسلمين اليوم . ففي كتاب باكر له هو « عبقرية محمد » (١٩٤٣) يدافع عن النبي محمد ويرد عنه هجمات الخصوم وتجنيهم عليه ، ويبرز عبقريته الخارقة في الميدان العسكري والسياسي والاخلاقي والعلمي والديني . ويحاول كذلك ان يحلل الظروف الدينية والسياسية والثقافية التي نشأ فيها الاسلام في القرن السابع ، ويشرح دوره في انقاذ البشرية من الآفات التي تسربت اليها بحكم الفساد والجهل مما جعل ظهوره في تلك الحقبة مرحلة ضرورية في المخطط الالهي لانقاذ البشر ، كما اشار الى ذلك

ايضا امير علي .

ثم ان بعض انتقادات العقاد كانت موجهة نحو العقليين او اللاادريين الذين يعتبرون العقيدة الدينية فضلا او وهما . وفي رايه ان هنالك حجتين بارزتين توجهان عادة ضد أصالة العقيدة الدينية ، هما : استحالة وجود الشر في عالم يهيمن عليه اله عادل قدير ، من جهة ؛ وطابع الخرافة الذي يغلب على بعض المعتقدات الدينية التي لا يمكن تعليلها على اساس الاختبار الحسي او البرهان العقلي ، من جهة ثانية .

والعقاد ، في جوابه على الحجة الاولى ، اي وجود الشر في العالم ، يكشف بوضوح عن تفكير بعيد الغور . فوجود الشر في عالم مخلوق ضرورة منطقية ، لانه يستحيل على الكائن الكامل ان يخلق نظيره في الكمال . وبالتالي كان النقص صفة ملازمة للكائن المتناهي ، فكان الشر الذي نشاهده في العالم مرتبطا بهذا النقص آخر الامر . اما احتمال امتناع الله عن خلق العالم جملة، مع الاعتقاد باله كامل وقادر ، فينطوي على تناقض منطقي ، لان معنى القدرة هو اخراج المقدور الى حيز الوجود ٦٢ . وكذلك رد الاعتقاد الديني الى الخرافة فان فيه شيئا من التمحل ، لان نقاد الاعتقاد الديني عاجزون عن كشف الغطاء عن كل ما في الكون من اسرار ، او عن تقديم بديل للدين يؤدي المهمة الثقافية والخلقية ذاتها التي أداها الدين في تاريخ البشر .

ان دور الدين الرئيسي هو تنظيم « العلاقة بين الفرد والوجود بأسره ، وميدانه يتسع لكل ما في الوجود من ظاهر وباطن ، ومن علانية وسر ، ومن ماض ومصير ، الى غير نهاية » ٦٣ . ويلزم عن ذلك ان امتياز دين ما على دين آخر منوط بشموله وسمو عقائده وشعائره . فاذا وجدنا ديانة تفصم بين مطالب الروح ومطالب الجسد ، بين السماوي والارضي ، فتلك الديانة لا تبلغ شأو ديانة تنظر الى الحياة نظرة شاملة . وهذا بالفعل عنوان امتياز الاسلام على المسيحية والوثنية .

الوجودية في نظام بدوي

ويعكس فريق آخر من المفكرين العرب المعاصرين التيارات الفلسفية في الغرب . فمن الوجوديين ، لعل عبد الرحمن بدوي في مصر ورينه حبشي في لبنان المع مفكري اليوم . فقد تناول بدوي في « الزمان الوجودي » (١٩٤٣) وفي « دراسات في الفلسفة الوجودية » (١٩٦١) اهم بنود الوجودية . كما أولها مارتن هيديغر . فالطابع الرئيسي للوجود الزمني ،

في عرفه ، هو الوجود في الان Dasein . وما الاتصال الذي ينسب الى الوجود ، وما يلزم عنه من امتداد في الماضي والمستقبل ، غير وهم متصل برغبة الانسان في الحد من سلطان الزمان الذي يأتي على كل شيء ، اي برغبته في البقاء . وهذا الاتصال خاصية من خاصيات الوجود « الماهوي » ، اي الامكان المحض السابق للوجود ، وحسب . فالوجود الفعلي دوما حاصل زمني في الان ، وكل ما خرج عن ذلك ، فلا وجود له مطلقا . اذ كل وجود يتصور خارج الزمان هو وجود موهوم ، مصدره التجريد الكاذب لعقل واهم يحاول ان يقسر الاشياء الوجودية على الدخول في قوالبه المتحجرة . ومصدر القول به محاولة الانسان القضاء على الجزع من الزمان ٦٤ .

من هنا تتبين لنا الصلة الوثيقة بين الزمان وادراك الانسان له . فالوجود الفعلي في الزمان يلحق به قلق كوني لا مفر منه . فاذا تحقق الانسان من ذلك ، تمرد على الزمان واباه أو فر منه بتزييفه او انكاره ، وذلك باثبات الوجود السرمدي كضرب من الوجود الذي يتخطى الزمان . وكل ذلك عبث ، لانه يفضي الى تضليل الانسان والحط من قدره ، وتعليله بالاماني الكاذبة . واولى بالمرء ان يسلم بواقعه الزمني ، ويواجه هذا البلاء المحتوم برباطة جاش خليقة به ، ككائن متحرر .

ومن صفات الوجود الزمني الاخرى ، اتحاد الوجود بالعدم فيه ، او دخول العدم في تركيبه كجزء مقوم له . فالوجود الفعلي اذن عبارة عن توتر ناجم عن هذا التقابل او التضاد بين الوجود والعدم . وعليه فالزمان هو علة اتحاد الوجود بالعدم وأن الزمان بهذا المعنى هو الخالق ٦٥ .

والنتيجة المنطقية لهذا التحليل الوجودي هي ضرورة حصر البحث الفلسفي في الوجود الفعلي ، بدلالته الشاملة للوجود الانساني ووجود عالم التجربة الممكن ، وبالتالي رفض كل تصور لاي وجود واقع وراء حدود العالم وانكار اية صلة به ، اعني موضوعي الله والحياة الآخرة ، في علم الالهيات وما بعد الطبيعة .

الشخصانية في نظام حبشي

الا ان من الوجوديين في الشرق الادنى العربي من لم يجد نفسه ملزما بقبول هذه النتائج الالحادية واللامتافيزيقية للمقررات الوجودية . فرينه حبشي مثلا يبني على مقدمات وجودية مشابهة فلسفة « شخصانية » تعتبر العدم والموت كليهما وهما وتدعو المرء الى تخطي حدود الذات المتناهية ،

والبحث عن الحقيقة الكاملة في ذات تتخطى الادراك العقلي ، تدل عليها دلالة صريحة تجارب الانسان الكيانية ، لا سيما احساسه بضعفه وتقصيره وحاجته الى العزاء . صحيح ان وجود الانسان وجود زماني ، ولكن ليس على أن الزمان شر يجب التغلب عليه ، او انه الضرب الوحيد من الوجود ، بل بمعنى الالتزام الشخصي engagement . وهكذا ، فجوهر الوجودية هو الاقرار بحقيقة الذات ، كمحور للتجربة الانسانية بكاملها ، والعمل على تخطيها على نحو متصاعد ، في اتجاه تجربة أسمى . والفيلسوف في نظرته هذه الى الوجود ، يترتب عليه ان يقبل شاكرا جميع العناصر التي تسهل عليه ادراك هذا الوجود ادراكا شاملا ، سواء اكانت مستمدة من الفكر اليوناني ، او الوسيط او الحديث .

والذي يميز هذا النوع من الوجودية عن سائر الانواع اللامتافيزيقية واللادينية هو اثباتها لاصالة التجربة الروحية ، ولمقاييس القيم الماورائية او الالهية جميعها . وبهذا المعنى تستطيع « الشخصانية » ، خلافا لاي شكل آخر من اشكال الوجودية ، ان تكشف عن معنى او مقصد الهي كامن في التاريخ ٦٦ .

الوضعية في نظام نجيب

وهنالك تيارات وفلسفة غربية اخرى لها اتباع في الشرق الادنى العربي . فابرز دعاة المذهب الوضعي المنطقي وأوفاهم بالعربية هو زكي نجيب محمود في مصر . ففي ثلاثة من كتبه الهامة هي : «خرافة الميتافيزيقا» (١٩٥٣) و « المنطق الوضعي » (١٩٥٧) و « نحو فلسفة علمية » (١٩٥٨) ، عرض هذا الكاتب باسلوب بليغ البنود الرئيسية للمذهب الوضعي ، في وسط ثقافي لم يستفق بعد من سباته التقليدي . وقد وصف زكي نجيب موقفه الفلسفي بقوله انه دعوة صريحة الى الفلسفة كي تلتزم بمقاييس المعرفة العلمية ، اي ان تحدد تعابيرها بدقة وتتقيد بالاساليب المتعارفة في البحث العلمي . الا ان وظيفة الفلسفة يجب ان تفهم على وجهها الصحيح ؛ فهي ليست وصف العالم الخارجي او التحليل الواقعي لمحتواه ، فمادتها الرئيسية هي الاشكال او المقولات الرمزية — رياضية كانت او غير رياضية — التي يطبقها العالِم على العالم الخارجي . وعلى اساس هذه المادة ، يستطيع الفيلسوف ان يحلل ويؤول وينسق هذه الاشكال والمقولات حتى يتأكد من مدى انسجامها المنطقي . والمدلول الدقيق الذي تؤديه الفاظنا او عباراتنا هو

دوما مرتبط بالمعطيات التجريبية التي تتوفر فيها الدلالة عليها . على اننا ما ان نتخطى هذه المعطيات ، حتى تصبح احكامنا دون محتوى تجريبي ، وبالتالي خالية من كل معنى ٦٧ .

التاريخ للتيارات الفلسفية

ومن الفلاسفة التقليديين ، يمكننا ذكر احد اوائل المؤلفين الذين كتبوا بالعربية بين سنة ١٩٣١ و ١٩٤٩ تاريخا منظما للفلسفة اليونانية فالوسيطة فالحديثة . كان يوسف كرم (توفي ١٩٥٩) احد الرواد الكبار في ميدان الدراسات الفلسفية المنظمة والمعلم البارز لعدد من فلاسفة الجيل الجديد . فقد بسط ، قبل وفاته بقليل ، في كتابين رئيسيين هما « العقل والوجود » (١٩٥٦) و « الطبيعة وما بعد الطبيعة » (١٩٥٩) نظرية في المعرفة وفي الوجود تعكس النظرة الارسطوطالية الواقعية المعروفة . ويدور البحث في كلا الكتابين حول قطبي التجريبية والعقلية ، فيرفضهما معا على أنهما مذهبان واهيان . وخلافا لعدد من الفلاسفة المعاصرين الذين مر ذكرهم اعلاه ، يتميز يوسف كرم بحس تاريخي مرهف . فهو مستعد لان يتعلم من الفلاسفة الوثنيين والمسلمين والمسيحيين على السواء ، فينتهي لذلك الى نظرة كونية شاملة لا تضحي بأي شيء . اما اسلوبه فيمثل خاصية من خواص الفكر العربي المعاصر ؛ أعني النزوع الى التوفيق بين التيارات الفكرية واللاهوتية المتضاربة ، القديمة منها والحديثة والوسيطة . وبهذا المعنى ، فهو شبيه ، من حيث الاسلوب ووجهة النظر ، بفلاسفة العرب جميعا ، من الكندي الى ابن سينا والشيرازي ، الذين تشابكت في مؤلفاتهم شتى الشجون الفلسفية والدينية . وهكذا يبرز كمثال فذ على التراث الفكري العربي في الشرق الادنى ، بما اتصف به من حس تاريخي عميق وتعظيم لسلطة القدماء وعجز مطلق عن فصل الفلسفة عن الدين . فخليق بنا اذن ان نختم هذا التاريخ للفلسفة الاسلامية بهذه الاشارة المقتضبة الى فلسفته .

حواشي الباب الثاني عشر

١ راجع لطفالله خان ، جمالالدين الاسادابادي ، ص ٤٩ وما بعد . قارن :
Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, p. 4, n. 1.
قارن ايضا : محمد رشيد رضا ، تاريخ الاستاذ الامام ، ج١ ، ص ٢١ .

٢ رشيد رضا ، تاريخ ، ج١ ، ص ٣١ الخ .

٣ المرجع السابق ، ص ١٣٩ .

٤ المرجع السابق ، ص ٩١ ولطفالله خان ، الافغاني ، ص ١١٨ ،
Adams, *Islam and Modernism*, p. 12

٥ راجع العروة الوثقى ، ص ٣٨٤ وقارن : Gibb, *Modern Trend in Islam*, p. 58.

٦ الرد على الدهريين ، ص ١٥ وما بعد .

٧ المرجع السابق ، ص ٤٧ .

٨ الاشارة الى الصليبيين .

٩ المرجع السابق ، ص ٥٩ .

١٠ المرجع السابق ، ص ٦٢ .

١١ المرجع السابق ، ص ٨٣ .

١٢ المرجع السابق ، ص ٨٤ .

١٣ راجع رضا ، تاريخ الاستاذ ، ج١ ، ص ٢١ الخ . وقارن :
Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, pp. 19 f.

١٤ يشير الشيخ محمد رضا الى هذا الاختلاف ، فهو يقول : ان فلسفة اليونان والعرب ما زالت تدرس في بلاد الفرس ، بينما تكاد لا تعرف في البلاد العربية كمصر والشام . راجع تاريخ الاستاذ ، ج١ ، ص ٧٩ و ٣٩ .

١٥ المرجع السابق ، ص ٢٥ .

١٦ المرجع السابق ، ص ٢٦ .

١٧ المرجع السابق ، ج١ ، ص ٣٨ و ٧٤ و ٧٩ .

١٨ المرجع السابق ، ص ١٠٧ وما بعد و ١٢٣ .

١٩ المرجع السابق ، ص ٣٩٤ .

٢٠ رسالة التوحيد ، ص ٢٤ .

٢١ المرجع السابق ، ص ٢٥ .

٢٢ المرجع السابق ، ص ٣٦ .

٢٣ المرجع السابق ، ص ٤٠ .

٢٤ المرجع السابق ، ص ٥٦ .

٢٥ المرجع السابق ، ص ٦٤ و ٦٦ .

٢٦ المرجع السابق ، ص ٧٢ .

٢٧ المرجع السابق ، ص ٧٥ .

٢٨ المرجع السابق ، ص ٧٨ وما بعد .

٢٩ المرجع السابق ، ص ٨٤ وما بعد .

٣٠ المرجع السابق ، ص ٩١ .

٣١ المرجع السابق ، ص ١٠٣ .

٣٢ المرجع السابق ، ص ١١١ .

٣٣ المرجع السابق ، ص ١٣٨ .

٣٤ وذلك في Journal de Paris (1900) بعنوان : « وجها لوجه مع الاسلام والمسألة الاسلامية » . راجع : Adams, *Islam and Modernism*, p. 86
ورشيد رضا ، تاريخ الاستاذ ، ج١ ، ص ٧٨٩ وما بعد .

٣٥ الاسلام دين العلم والمدنية ، ص ٥٣ وما بعد و ٦٠ وما بعد و ١٢٨ وما بعد .

٣٦ المرجع السابق ، ص ٥٩ وما بعد .

٣٧ المرجع السابق ، ص ٤٠ وما بعد .

٣٨ المرجع السابق ، ص ٧٧ .

٣٩ المرجع السابق ، ص ١١١ وما بعد .

٤٠ Adams, *Islam and Modernism*, p. 180.

٤١ المرجع السابق ، ص ١٨٣ .

٤٢ Wilfred c. Smith, *Modern Islam in India*, p. 16.

* *Short History of the Saracens*

٤٥ Ali, *The spirit of Islam, pp. 183 f;* Wilfred c. Smith, *Modern Islam in India*, pp. 51 f.

٤٦ *The spirit of Islam*, pp. xlv f. and 143 f.

٤٧ المرجع السابق ، ص ١٧٨ .

٤٨ المرجع السابق ، ص ١٨٠ .

* Reconstruction of Religions Throught in Islam.

٤٩ Smith, *Modern Islam in India*, p 102.

٥٠ *Reconstruction of Religion Thought in Islam*, p. 2.

٥١ المرجع السابق ، ص ٤ وما بعد .

٥٢ المرجع السابق ، ص ١١ .

٥٣ المرجع السابق ، ص ٣٠ .

٥٤ المرجع السابق ، ص ٥٢ .

٥٥ المرجع السابق ، ص ٥٤ .

٥٦ المرجع السابق ، ص ٦٦ وما بعد وقارن أعلاه ، ص ٢٩٥ وما بعد

٥٧ المرجع السابق ، ص ٦٧ و ٩٥ الخ .

٥٨ المرجع السابق ، ص ١٠٤ قارن أعلاه ، ص ٣٣٣ وما بعد .

٥٩ المرجع السابق ، ص ١٢٢ ، حيث يستشهد اقبال بكتاب :
Briffault, *The Making of Humanity*.

٦٠ المرجع السابق ، ص ١٢٥ .

٦١ المرجع السابق ، ص ٣١ — ٣٧ .

٦٣ حقائق الاسلام واباطيل خصومه ، ص ١١ .

٦٤ الزمان الوجودي ، ص ٢٥١ .

٦٥ دراسات فى الفلسفة الوجودية ، ص ٢٣٧ .

٦٦ حبشي ، فلسفة لزماننا الحاضر ، ص ١٢٧ .

٦٧ نجيب ، فلسفة وفن ، ص ٢٦ .

فهرس الاعلام
(باستثناء اسم الجلالة والنبي محمد والمسيح)

ثبت المراجع

ابن ابي اصيبعة ، احمد بن القاسم ، عيون الانباء . القاهرة ، ١٨٨٢ .
ابن باجه ، ابو بكر ، رسائل ابن باجه الالهية . بيروت ، ١٩٦٨ .
ابن جلجل ، سليمان ، طبقات الاطباء . القاهرة ، ١٩٥٥ .
ابن تيمية ، تقي الدين ، مجموعة الرسائل . القاهرة ، ١٣٢٣ هـ.
ابن تيمية ، تقي الدين ، الرد على المنطقيين . بومباي ، ١٩٤٩ .
ابن حجر العسقلاني ، تهذيب التهذيب . حيدر أباد ، ١٣٢٥ هـ.
ابن حزم ، ابو محمد علي ، الاخلاق والسير . بيروت ، ١٩٦١ .
ابن حزم ، ابو محمد علي ، الفصل في الملل والنحل . القاهرة ، ١٣١٧ هـ.
ابن خلدون ، عبد الرحمن ، المقدمة . القاهرة ، ل. ت.
ابن خلدون ، عبد الرحمن ، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا . القاهرة ، ١٩٥١ .
ابن خلكان ، احمد ، وفيات الاعيان . القاهرة ، ١٩٤٩ .
ابن رشد ، ابو الوليد ، تفسير ما بعد الطبيعة . بيروت ، ١٩٣٨ ـ ٥٥ .
ابن رشد ، ابو الوليد ، تلخيص كتاب النفس . القاهرة ، ١٩٥٠ .
ابن رشد ، ابو الوليد ، تهافت التهافت . بيروت ، ١٩٣٠ .
ابن رشد ، ابو الوليد ، جوامع ما بعد الطبيعة . القاهرة ، ١٩٥٠ .
ابن رشد ، ابو الوليد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال والكشف عن مناهج الادلة . القاهرة ، ل. ت.
ابن سينا ، حسين ، احوال النفس . القاهرة ، ١٩٥٢ .
ابن سينا ، حسين ، الاشارات والتنبيهات . القاهرة ، ١٩٥٧ ـ ٦٠ .
ابن سينا ، حسين ، تسع رسائل . القاهرة ، ١٩٠٨ .
ابن سينا ، حسين ، في الفعل والانفعال . حيدر أباد ، ١٣٥٣ هـ.
ابن سينا ، حسين ، كتاب المبدأ والمعاد . مخطوط سليمانية ، رقم ١٥٨٤ .
ابن سينا ، حسين ، كتاب الشفاء (الالهيات) . القاهرة ، ١٩٦٠ .
ابن سينا ، حسين ، منطق المشرقيين . القاهرة ، ١٩١٠ .
ابن سينا ، حسين ، النجاة . القاهرة ، ١٩٣٨ .
ابن العبري ، ابو الفرج ، مختصر تاريخ الامم . بيروت ، ١٩٥٨ .
ابن عدي ، يحيى ، تهذيب الاخلاق . القاهرة ، ١٩١٣ .
ابن عربي ، محي الدين ، الفتوحات المكية . القاهرة ، ل. ب.
ابن عربي ، محي الدين ، فصوص الحكم . القاهرة ، ١٩٤٩ .
ابن عساكر ، علي ، تبيين كذب المفتري . دمشق ، ١٣٤٧ هـ.

ابن طفيل ، ابو بكر ، حي بن يقظان . دمشق ، ١٩٦٢ .
ابن فاتك ، المبشر ، مختار الحكم وجوامع الكلم . مدريد ، ١٩٥٨ .
ابن قتيبة ، عبدالله ، كتاب المعارف . غوتنغين ، ١٨٥٠ .
ابن المرزبان ، بهمنيار ، كتاب التحصيل . القاهرة ، ١٣٢٩ هـ.
ابن المقفع ، عبدالله ، رسالة في الاخلاق . مخطوط نور عثمانية ، رقم ٢٣٩٢ .
ابن النديم ، محمد ، كتاب الفهرست . القاهرة ، ل. ت.
اخوان الصفا ، رسائل . بيروت ، ١٩٥٧ .
اخوان الصفا ، الرسالة الجامعة . دمشق ، ١٩٤٩ .
الاسكندر (الافروديسي) ، مقالة في اللون ، الخ . الاسكوريال ، رقم ٧٩٨ .
الاشعري ، ابو الحسن ، الابانه عن اصول الديانة . حيدر أباد ، ١٩٤٨ .
الاشعري ، ابو الحسن ، استحسان الخوض في علم الكلام ، راجع :
R. J. McCarthy, *The Theology of al-Ash'ari.*
الاشعري ، ابو الحسن ، مقالات الاسلاميين . اسطمبول ، ١٩٣٩ — ٤٠ .
الافغاني ، جمال الدين ، الرد على الدهريين . القاهرة وبغداد ، ١٩٥٠ .
الافغاني ومحمد عبده ، العروة الوثقى . القاهرة ، ١٩٥٨ .
الباقلاني ، ابو بكر ، كتاب التمهيد . بيروت ، ١٩٥٧ .
البخاري ، محمد بن اسماعيل ، الجامع الصحيح . ليدن ، ١٨٦٢ — ١٩٠٨ .
بدوي ، عبد الرحمن ، ارسطو عند العرب . القاهرة ، ١٩٤٧ .
بدوي ، عبد الرحمن ، الافلاطونية المحدثة عند العرب . القاهرة ، ١٩٥٥ .
بدوي ، عبد الرحمن ، افلوطين عند العرب . القاهرة ، ١٩٥٥ .
بدوي ، عبد الرحمن ، شطحات الصوفية . القاهرة ، ١٩٤٩ .
بدوي ، عبد الرحمن ، شهيدة العشق الالهي . القاهرة ، ل. ت.
بدوي ، عبد الرحمن ، دراسات في الفلسفة الوجودية . القاهرة ، ١٩٦١ .
بدوي ، عبد الرحمن ، الزمان الوجودي . القاهرة ، ١٩٥٥ .
البغدادي ، عبد القاهر ، اصول الدين . اسطمبول ، ١٩٢٨ .
البغدادي ، عبد القاهر ، الفرق بين الفرق . القاهرة ، ١٩١٠ .
البيروني ، ابو الريحان ، تحقيق ما للهند في مقولة . لندن ، ١٨٨٧ .
البيهقي ، ابو بكر ، منتخب صوان الحكمة . مخطوط كوبرولو ، رقم ٩٠٢ .
التوحيدي ، ابو حيان ، الامتاع والمؤانسة . القاهرة ، ١٩٣٩ — ٤٤ .
التوحيدي ، ابو حيان ، الهوامل والشوامل . القاهرة ، ١٩٥١ .
التوحيدي ، ابو حيان ، المقابسات . القاهرة ، ١٩٢٩ .
الجاحظ ، ابو عثمان ، كتاب البخلاء . ليدن ، ١٨٩٨ .
الجاحظ ، ابو عثمان ، كتاب الحيوان . القاهرة ، ١٩٠٦ .
الجرجاني ، عبد القادر ، كتاب التعريفات . ليبسك ، ١٨٤٥ .
الجويني ، أبو المعالي ، كتاب الارشاد . باريس ، ١٩٣٨ .
حبشي ، رينه ، فلسفة لزماننا الحاضر . بيروت ، ١٩٦٤ .
الحلي ، حسين ، الباب الحادي عشر . لندن ، ١٩٢٨ .
خليفه ، حاجي ، كشف الظنون . ليبسك ولندن ، ١٨٣٥ — ٥٨ .

خسرو ، ناصر ، زاد المسافرين . برلين ، ١٣٤١ هـ.
خسرو ، ناصر ، جامع الحكمتين . باريس وطهران ، ١٩٥٢ .
الخياط ، ابو الحسين ، كتاب الانتصار . بيروت ، ١٩٥٧ .
الرازي ، ابو بكر ، رسائل فلسفية . القاهرة ، ١٩٣٩ .
الرازي ، فخر الدين ، المباحث المشرقية . حيدر اباد ، ١٣٤٢ هـ.
الرازي ، فخر الدين ، المحصل . القاهرة ، ١٣٢٣ .
رضا ، محمد رشيد ، تاريخ الاستاذ الامام . القاهرة ، ١٩٣١ .
السبكي ، تاج الدين ، طبقات الشافعية الكبرى . القاهرة ، ١٣٢٤ هـ.
السجستاني ، ابو سليمان ، صوان الحكمة (راجع البيهقي) .
السهلجي ، ابو علي ، مناقب البسطامي (راجع بدوي ، شطحات الصوفية) .
الشهرزوري ، شمس الدين ، نزهة الارواح وروضة الافراح . مخطوط فاتح ، رقم ٤٥١٦ .
الشهرستاني ، محمد ، الملل والنحل . لندن ، ١٨٩٢ .
الشهرستاني ، محمد ، نهاية الاقدام . لندن ، ١٩٣٤ .
شيخو ، لويس ، مقالات فلسفية . بيروت ، ١٩١١ .
الشيرازي ، صدر الدين ، الاسفار الاربعة . طهران ، ١٨٦٥ .
الشيرازي ، صدر الدين ، رسائل آخوند ملاصدرا . طهران ، ١٣٠٢ هـ.
الشيرازي ، صدر الدين ، كتاب المشاعر . باريس ، ١٩٦٤ .
صاعد بن صاعد الاندلسي ، طبقات الامم . بيروت ، ١٩١٢ .
الطبري ، محمد ، تاريخ الملوك والخلفاء . القاهرة ، ١٩٣٩ .
الطوسي ، نصر الدين ، شرح الاشارات والتنبيهات . القاهرة ، ١٩٦٠ .
عبد الرازق ، علي ، الاسلام واصول الحكم . القاهرة ، ١٩٢٥ .
عبد الرازق ، مصطفى ، فيلسوف العرب والمعلم الثاني . القاهرة ، ١٩٤٥ .
عبده ، محمد ، الاسلام دين العلم والمدنية . القاهرة ، ١٩٦٤ .
عبده ، محمد ، رسالة التوحيد . القاهرة ، ١٩٦٣ .
العقاد ، عباس محمود ، حقائق الاسلام واباطيل خصومه . القاهرة ، ١٩٦٢ .
الغزالي ، محمد ، احياء علوم الدين . القاهرة ، ١٣٤٨ هـ.
الغزالي ، محمد ، الاقتصاد فى الاعتقاد . القاهرة ، ل. ت.
الغزالي ، محمد ، تهافت الفلاسفة . بيروت ، ١٩٢٧ .
الغزالي ، محمد ، الجواهر الغوالي فى رسائل الغزالي . القاهرة ، ل. ت.
الغزالي ، محمد ، فضائح الباطنية . القاهرة ، ١٩٦٤ .
الغزالي ، محمد ، مشكاة الانوار . القاهرة ، ١٩٦٤ .
الغزالي ، محمد ، معيار العلم . القاهرة ، ١٩٦٤ .
الغزالي ، محمد ، مقاصد الفلاسفة . القاهرة ، ١٣٣١ هـ.
الغزالي ، محمد ، المنقذ من الضلال . بيروت ، ١٩٥٩ .
الفارابي ، ابو نصر ، احصاء العلوم . القاهرة ، ١٩٤٩ .
الفارابي ، ابو نصر ، الألفاظ المستعملة فى المنطق . بيروت ، ١٩٦٨ .
الفارابي ، ابو نصر ، تحصيل السعادة (فى مجموع رسائل)
الفارابي ، ابو نصر ، الجمع بين رأيي الحكيمين . بيروت ، ١٩٦٠ .

الفارابي ، ابو نصر ، رسالة في العقل . بيروت ، ١٩٣٨ .
الفارابي ، ابو نصر ، السياسات المدنية . حيدر اباد ، ١٣٤٦ هـ.
الفارابي ، ابو نصر ، شرح كتاب العبارة . بيروت ، ١٩٦٠ .
الفارابي ، ابو نصر ، فلسفة ارسطوطاليس . بيروت ، ١٩٦١ .
الفارابي ، ابو نصر ، فصول المدني . كمبريدج ، ١٩٦١ .
الفارابي ، ابو نصر ، في اثبات المفارقات . حيدر اباد ، ١٣٤٥ هـ.
الفارابي ، ابو نصر ، كتاب الحروف . بيروت ، ١٩٦٩ .
الفارابي ، ابو نصر ، مجموع رسائل . القاهرة ، ١٩٠٧ .
الفارابي ، ابو نصر ، المدينة الفاضلة . بيروت ، ١٩٥٩ .
الفتح بن خاقان ، قلائد العقيان . باريس ، ١٢٧٧ .
فخري ، ماجد ، ابن رشد ، فيلسوف قرطبة . بيروت ، ١٩٦٠ .
فخري ، ماجد ، دراسات في الفكر العربي . بيروت ، ١٩٧٠ .
فخري ، ماجد ، رسائل ابن باجه الالهية . بيروت ، ١٩٦٨ .
القشيري ، عبد الكريم ، الرسالة القشيرية . القاهرة ، ١٣٣٠ هـ.
القفطي ، علي ، تاريخ الحكماء . ليبسك ، ١٩٠٣ .
الكندي ، ابو يعقوب اسحاق ، رسائل الكندي الفلسفية . القاهرة ، ١٩٥٠ .
لطف‌الله خان ، جمال الدين الاسدابادي الافغاني . القاهرة ، ١٩٥٧ .
المراكشي ، عبد الواحد ، المعجب في اخبار المغرب . ليدن ، ١٨٨١ .
المسعودي ، ابو الحسن ، التنبيه والاشراف . ليدن ، ١٨٩٣ .
المسعودي ، ابو الحسن ، مروج الذهب . باريس ، ١٨٦١ — ٧٧ .
مسكويه ، ابو علي ، تهذيب الاخلاق . بيروت ، ١٩٦٦ .
مسكويه ، ابو علي ، الحكمة الخالدة . القاهرة ، ١٩٥٢ .
مسكويه ، ابو علي ، الفوز الاصغر . بيروت ، ١٣١٩ هـ.
الملطي ، محمد ، التنبيه والرد . القاهرة ، ١٩٤٩ .
نجيب محمود ، زكي ، فلسفة وفن . القاهرة ، ١٩٦٣ .
نجيب محمود ، زكي ، نحو فلسفة علمية . القاهرة ، ١٩٥٨ .
نللينو ، كارل ، تاريخ الفلك عند العرب . روما ، ١٩١١ .
النوبختي ، الحسن بن موسى ، فرق الشيعة . اسطمبول ، ١٩٣١ .
النيسابوري ، ابو رشيد ، كتاب المسائل . ليدن ، ١٩٠٢ .

Abdel-Kader, A. H. *The Life(Personality and Writings of al-Junayd.* London, 1962.

Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt.* London, 1963.

Affifi, A.E. *The Mystical Philosophy of Ibnul'l-Arabi.* Cambridge, 1938.

Afnan, Soheil M. Avicenna: *His Life and Works.* London, 1958.

Ali, Ameer. *The Spirit of Islam.* London 1955.

Alonso, M. *Teologia de Averroes.* Madrid and Granada, 1947.

Anawati, G.C. *Essai de bibliographie Avicennienne.* Cairo, 1950

——— and L. Gardet. *Introduction à la Théologie musulmane.* Paris, 1948.

——— *Mystique musulmane.* Paris, 1961.

——— «Prologomènes à une nouvelle édition du *De Causis* Arabe,» *Mélanges Louis Massignon.* Institut Français de Damas, 1956, pp. 75 ff.

Aquinas, Thomas. *Liber de Causis, in Opuscula Omnia.* Paris, 1929.

Arnold, T.W. (ed.). Al-Mu'tazilah, from Ibn al-Murtada,Kitab al-Munya *wa'l-Amal.* Leipzig, 1903.

Asin Palacios, M. *Ibn Masarra y su escuela.* Madrid, 1949.

——— (ed. and trans.). *El regimen del solitario.* Madrid and Granada, 1946.

Averroes (see Ibn Rushd).

'AWa, Adel. *L'esprit critique des Frères de la Pureté.* Beirut, 1948.

Bacon, Roger. *Opus Majus.* London, 1900.

Baumstark, A. *Die Christlichen Literaturen des Orientes.* Leipzig, 1911.

——— *Geschichte der Syrischen Literatur.* Bonn, 1922.

Browne, E. G. *Literary History of Persia.* Cambridge, 1924.

Brunschvig, R., and G. E. von Grunebaum. *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam.* Paris, 1957.

Carra de Vaux, B. *Les penseurs de l'Islam.* Paris, 1921-26.

Corbin, H. *Avicenne et le récit visionnaire.* Paris and Tehran, 1954.

———*Histoire de la Phylosophie Islamique.* Paris, 1964.

Cruz Hernandez, M. *Filosofia hispano-musulmana.* Madrid, 1957.

De Boer, T.J. *Geschichte der Philosophie im Islam. Stuttgart,* 1901. English translation by E.R. Jones. London 1903.

Duhem', P. *Le système du monde.* Paris, 1953-59.

Dunlop, D. M. «The Translations of al-Bitriq and Yahia (Yuhanna) b. al-Bitiq,» *Journal of the Royal Asiatic Society,* 1959, pp. 140 ff.

Duval, P. *Histoire d'Edesse.* Paris, 1892.

——— *La littérature syriaque.* Paris, 1899.

Fakhry, M. *Islamic Occasionalism.* London, 1958.

——— «Some Paradoxical Implications of the Mu'tazilite View of Free

Will,» *Muslim World,* XLIII (1953), 98-108.
—— «A Tenth-Century Arabic Interpretation of Plato's Cosmology,» *Journal of the Hisory of Philosophy,* IV (1968), 15-22.
———(ed.). Ibn Bajjah (Avempace), *Opera Metaphysica.* Beirut, 1968.
——— «The Classical Islamic Arguments for the Existence of God,» *Muslim World,* XLVII (1957), 139 ff.
Fakhry, M. «Reconciliation of Plato and Aristotle,» *Journal of the History of Ideas,* XXVI (1965), 469-78.
Furlani, G. «Avicenne e il Cogito, ergo sum di Cartesio,» *Islamica,* III (1927), pp. 53-72.
Gabrieli, F. *Alfarabius compendium legum Platonis.* London, 1952.
Gauthier, L. *Ibn Rochd (Averroes).* Paris, 1948.
———*Ibn Thofail, sa vie, ses œuvres.* Paris, 1909.
Georr, Kh. *Les catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes. Beirut,* 1948.
Gibb, H. A. R. *Modern Trends in Islam.* Chicago, 1945.
Gilson, E. «Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* IV (1929), pp. 5-107.
Goichon, A. M. *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina.* Paris, 1937.
——— *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne).* Paris, 1938
——— *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiéale.* Paris, 11944.
Goldziher, I. *Le dogme et la loi de l'Islam. Paris, 1930.*
———*Die Zahiriten, ihr Lehrystem und ihre Geschichte.* Leipzig, 1884.
Guil'aume, A. *The Traditions of Islam.* Oxford, 1924.
Hastings, J. *Encyclopaedia of Religion and Ethics.* Edinburgh, 1908-26.
Henning, W. B. «Eine Arabische Version Mittel-Persischen Weisheitschriften, (1956), pp. 73-77.
Henry, P., and H.R. Schweyzer. *Plotini Opera.* Paris and Brussels, 1959.
Hitti, Ph. *History of the Arabs,* London, 1953.
Hourani, G. *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy.* London, 1961.
Hauréau, B. *De la philosophie scholastique.* Paris, 1850.
Iqbal, M. *The Development of Metaphysical Thought in Persia.* Lahore, N.D.
———*The Reconstruction of Religious Thought in Islam.* London. 1934.

Jabre, F. «La biographie et l'œuvre de Ghazali considérées à la lumière des *Tabaqat* de Subki,» *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, 1954, pp. 83 f.

Jeffery, A. *Materials for the History of the Text of the Koran*. Leyden, 1937

Jourdain, A. *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote*. Paris 1819.

Kraus, P. *Epitre de Beruni*. Paris, 1936.

———*Jabir ibn Hayyan*. Cairo, 1942-43.

———(ed.). Al-Razi, *Opera Philosophica*. Cairo, 1939.

——— «Plotin chez les Arabes,» *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, Vol. 23 (1941), p. 267.

———Zu Ibn al-Muqaffa', *Revisa degli Studi Orientali* vol. 14, (1934), pp.1-20

——— and R. Walzer (see Walzer).

Laoust, H. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de T.D. Ahmad b. Taimiya*. Cairo, 1939.

McCarthy, R. J. «Al-Kindi's Treatise on the Intellect,» *Islamic Studies*, III (June 1964), 119 f.

——— *Al-Tasanif al-Mansubah ila Failasuf al-'Arab*. Baghdad, 1962.

McCarthy, R. J. *Theology of al-Ash'ari*. Beirut, 1953.

Madkour, I. *L'organon d'Aristote dans le monde arabe*. Paris, 1934.

——— *La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane*. Paris, 1934

Mahdi, M. (trans.). *Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. Glencoe, 1962.

———*Ibn Khaldun's Philosophy of History*. London, 1957.

Maimonides, M. *Guide des égarés*. Paris 1856-66.

Marmura, M. «Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls,» *Mediaeval Studies*, XXII (1960), 232 ff.

Massignon, L. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris, 1922.

———*La passion d'al-Hallaj*. Paris, 1922.

——— *Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique*. Paris, 1929.

Mehren, A. F. Traités mystiques d'Avicenne. Leyden, 1889-91.

Meyerhof, M. «Transmission of Science to the Arabs,» *Islamic Culture*, XI (1937). 20.

Migne. *Patrologia Graeca*. XCIV, Col. 1589 f.

Munk, S. *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris 1859.

Nasr, S. H. *Three Muslim Sages*. Cambridge, Mass., 1964.

Nicholson, R. *Mystics of Islam*. London, 1914.

——— *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge, 1921.

Nock, A.D., and A.J. Festugière. *Corpus Hermeticum*. Paris, 1945.

O'Leary, De Lacy. *Arabic Thought and Its Place in History*. London, 1922.

Patton, W.M. *Ahmad b. Hanbal and the Mihna*. Leyden, 1897.

Périer, A. *Petits traités apologétiques de Yahia ben 'Adi*. Paris, 1920.

——— *Yahia b. 'Adi* Paris, 1920.

Pines, S. *Beitraege zur Islamischen Atomenhre*. Berlin, 1936.

Pines, S. «Un texte inconnu d'Aristote en version arabe,» *Archives d'histoire doctrinale st littéraire du moyen âge*, 1956, pp. 5-43.

Plotinus. *Opera*, Paris and Brussels, 1959.

Quadri, G. *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale*. Paris, 1947.

Radhakrishnan, S. *History of Philosophy, Eastern and Western*. London, 1952.

Rahman, F. *Avicenna's Psychology*. London, 1952.

Rénan, E. *Averroês et l'averroisme*. Paris, 1882.

——— *De philosophia peripatetica apud Syros*, Paris, 1852.

Rescher, N. «Al-Kindi's Sketch of Aristotle's Organon,» *The New Scholasticism*, January 1963, pp. 44 ff.

——— *The Development of Arabic Logic*. Pittsburgh, 1964.

Ritter, H., and R. Walzer. *Uno scrito morale inedito di al-Kindi*. Rome, 1938.

Rosenthal, F. *Ahmad b. at-Tayyib as-Sarahsi*. New Haven, 1943.

——— *The Muqaddimah of Ibn Khaldun*. London, 1958.

——— «As-Shaykh al-Yunani and the Arabic Plotinus Source,» *Orientalia*, Vol. 21 (1952), pp. 461-529; Vol. 24 (1955), pp. 42-66.

——— and R. Walzer (see Walzer).

Ross, W. D. *Aristotle*. London, 1956.

——— *Select Fragments*. Oxford, 1952.

Ruska, J. *Arabischen Alchemisten*. Heidelberg, 1924.

Sachau, E. (ed.) *Indica*. London, 1887.

Salman, D. «Algazel et les Latins,» *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1935-36, pp. 103-27.

Sarton, G. *History of Science*. Cambridge, Mass., 1959.

Al-Shahrazuri, Sh. D. *Nuzuhat al-Arwah*, in Spies and Khatak, *Three Treatises on Mysticism* and Fatih Ms. 4516.

Sharif, M. M. *History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden, 1962.

Smith, M. *Studies in Early Mysticism in the Near Middle East*. London, 1931.

Smith, Wilfred C. *Modern Islam in India*. London, 1946.

Spies, O., and S. Khatak. *Three Treatises on Mysticism*. Stuttgard, 1935.

Steinschneider, M. *Die Arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen.* Graz, 1960.

Al-Suhrawardi, Sh. D. *Oeuvres philosophiques et mystiques.* Tehran and Paris 1952.

———*Opera Metaphysica et Mystica.* Istanbul, 1945.

Taylor, A. E. *Commentary on the Timaeus.* Oxford, 1928.

——— *Plato.* London, 1960.

Tomiche, N. (see Ibn Hazm). (ed. and trans.). *Epître morale.* Beirut, 1961.

Van den Bergh, S. (trans). *Averroes' Tahafut al-Tahafut. (The Incoherence of the Incoherence).* London, 1954.

Van Riet, Simone. «Joie et bonheur dans le traité d'al-Kindi sur l'art de combattre la tristesse,» *Revue philosophique de Louvain,* Vol. 61 (1963),. pp. 1323.

Walzer, R. *Greek into Arabic.* Oxford, 1962.

——— and P. Kraus. *Galeni compendium Timaei Platonis.* London, 1951.

——— and H. Ritter (see Ritter).

——— and F. Rosenthal. *Alfarabius de Platonis philosophia.* London, 1953.

Watt, W.M. *Free Will and Predestination in Early Islam.* London, 1948.

———*Islamic Philosophy and Theology.* Edinburgh, 1962.

Wensinck, A.J. *The Muslim Creed.* Cambridge, 1932.

——— *La pensée de Ghazzali.* Paris, 1940.

Wolfson, Harry A. «Revised Plan for Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem,» *Speculum,* XXXVIII (Jan. 1963), 90 f.

Wright, W. *History of Syriac Literature.* London, 1894.

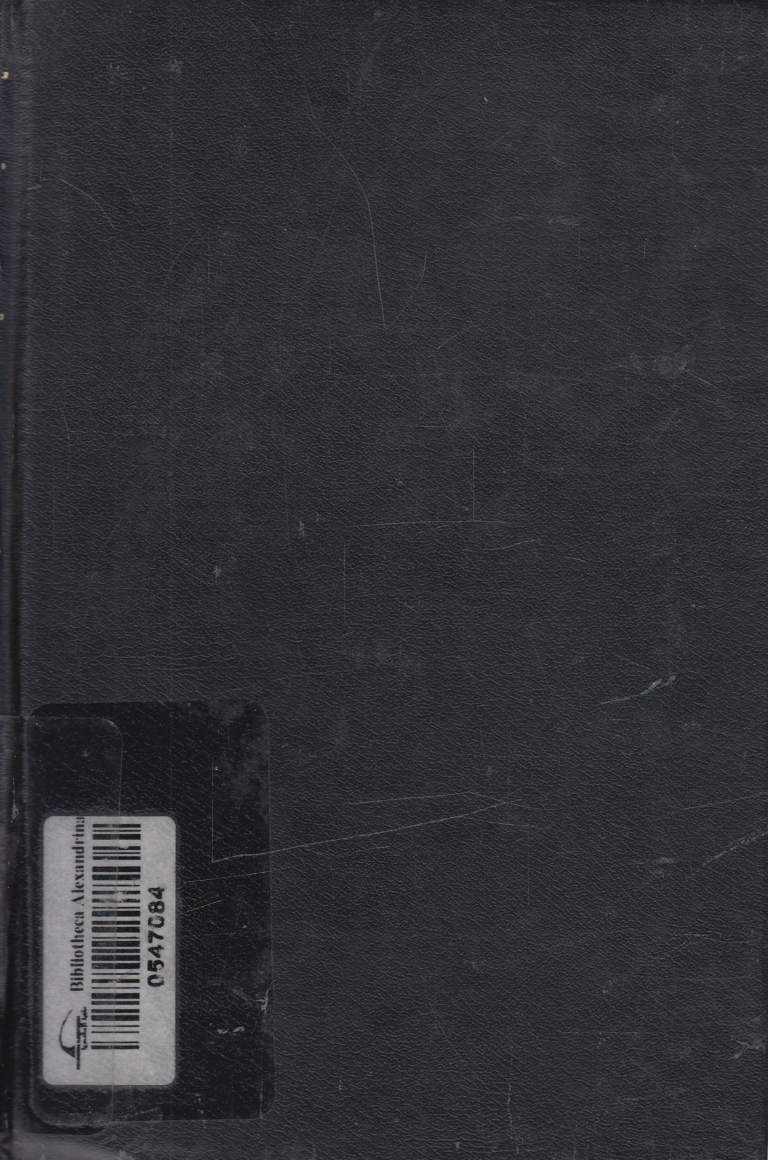
Yahia, O. *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabi.* Damascus, 1964.

Zaehner, R. C. *Hindu and Muslim Mysticism.* London, 1960.

Zeller, E. *Outlines of the History of Greek Philosophy.* New York, 1931.

Zurayk, C. K.(trans.). *Miskawayh, the Refinement of Character.* Beirut, 1966

محتويات الكتاب


Bibliotheca Alexandrina
05470684